

العقل والحرية

في فكر زكي نجيب محمود الفلسفي

(*)

عبد الباقى طيسرا

تمهيد:

أصعب المضلات، لكنه تحول فيما بعد عن اتجاهه هذا - بفعل عوامل عدة لا مجال لذكرها الآن - ليقبل على الوضعية المنطقية، ويزين بميزانها شتى الأمور، وقد عبر هو بذاته عن هذا التحول الفكري لديه بقوله: «لما كان المذهب الوضعي بصفة عامة - والوضعي المنطقي الجديد بصفة خاصة - هو أقرب المذاهب الفكرية مسيرة للروح العلمي كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة في معاملهم، فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه، وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات، فأعج منها - لنفسي - ما تقتضي مبادئ المذهب أن أعجها، وكأهزة التي أكلت بنيتها، جعلت الميتافيزيقا أول صيدي - جعلتها أول ما أنظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية، لأجدها كلاماً فارغاً لا يرتفع إلى أن يكون كذباً»⁽⁶⁾.

إلا أن الالتزام بالوضعية المنطقية، والتحمس لها، لم يمنع زكي نجيب محمود من تناول جملة من المسائل، والتعامل معها بوصفها قضايا تمتلك معنى، على الرغم من عدم توافقها مع معيار التحقق، الذي يعتبره الوضعيون المنطقيون على اختلاف تياراتهم،

يتميز الفكر الفلسفي العربي المعاصر بتبنيه لمختلف التيارات الفلسفية العالمية، الأمر الذي يشير إلى تنوع وتداخل المشكلات التي يواجهها المجتمع العربي اليوم، ويدل في الوقت ذاته على تعددية القوى الاجتماعية، واختلافها حول اختيار سبل مواجهة تلك المشكلات ومعالجتها. ويعتبر زكي نجيب محمود أحد أولئك الذين أسهموا بفعالية في هذا الميدان، وذلك من خلال التزامه بالوضعية المنطقية، وتعامله معها (بوصفها الاتجاه القادر على تناول ومعالجة معظم المشكلات التي يواجهها المجتمع العربي)؛ وقد دافع عن وجهة نظره هذه بحماس منقطع النظر، وكتب بصدها العديد من المؤلفات والمقالات نذكر منها: «المنطق الوضعي»⁽¹⁾، «خرافة الميتافيزيقا»⁽²⁾، «نحو فلسفة علمية»⁽³⁾، «وجهة نظر»⁽⁴⁾، «فلسفة وفن»⁽⁵⁾.

والأمر الذي تجدر الإشارة إليه هنا، هو أن زكي نجيب محمود لم يكن وضعياً منطقياً في بدايات حياته الفكرية، وإنما كان ماورائياً - ميتافيزيقياً - يعتقد بصحة الميتافيزيقا، ويعترف بقدرتها على مواجهة

(*) باحث وكاتب من الجمهورية العربية السورية.

المرحلة الميتافيزيقية من فكره الفلسفي، بينما يعبر الثاني عن المرحلة الوضعية المنطقية من ذلك الفكر.

أ - مكانة العقل في المرحلة الميتافيزيقية

من فكر زكي نجيب محمود الفلسفي :

في هذه المرحلة يخلط زكي نجيب محمود بين «كلمات: «نفس» أو «الذات» و«العقل» و«الخبرة»⁽¹²⁾» ويستعملها جميعاً بمعنى واحد؛ وما ينبغي من ذلك، هو إظهار العقل بمظهر الملكة التي تميز الإنسان، وتمنحه هوية خاصة به، وتتجلى ذلك من خلال تقسيمه للنظريات العديدة التي تناولت النفس أو العقل، إلى نوعين هما :

١ - النظريات المركزية: وهي التي «تنسب وحدة الذهن Mind إلى موجود جزئي معين - هو المركز - يرتبط بعلاقة لا تماثلية مشتركة مع جميع الحوادث الذهنية التي يمكن أن يقال عنها أنها حالات لذهن معين»⁽¹³⁾.

٢ - النظريات اللامركزية: وهي «التي تنكر وجود أي مركز معين من هذا القبيل، وتنسب وحدة الذهن إلى أن أحداثاً ذهنية معينة ترتبط فيما بينها ارتباطاً مباشراً بطرق خاصة ومتميزة، وإن هناك أحداثاً ذهنية أخرى لا ترتبط بالأحداث السابقة بتلك الطرق الخاصة التي ارتبطت بها الأحداث السابقة بعضها ببعض»⁽¹⁴⁾.

ويبدأ زكي نجيب محمود بمناقشة النظريات اللامركزية، ليرفضها عبر رفض نموذجها التشخيصي في آراء كل من هيوم وواطسن، فيرى أن الأول استخدم «الاستبطان (أو التأمل الباطني) منهجاً للبحث، بينما استخدم الثاني منهج الملاحظة الخارجية»⁽¹⁵⁾.

زكي نجيب محمود وهيوم: يقول هيوم: إن

المبدأ الحاسم الذي يميز بين القضايا التي تمتلك المعنى، وتلك التي لا تمتلكه؛ وقد ظهر ذلك بجلاء في مؤلفاته الأخيرة، وخاصة «تجديد الفكر العربي»⁽⁷⁾، «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري»⁽⁸⁾، «ثقافتنا في مواجهة العصر»⁽⁹⁾، «في حياتنا العقلية»⁽¹⁰⁾.

لا نريد الاسهاب في الحديث حول النقولات الفكرية الكبرى التي تميز بها فكر زكي نجيب محمود الفلسفي، لأن ما سنقدم عليه في دراستنا هذه قد يسعفنا في هذا المجال، باعتباره يمثل نموذجاً حياً يلقي الضوء على عملية التفاصيل والتواصل في الفكر المشار إليه.

إن الموضوع الذي نعزم دراسته هنا يتألف من شقين: الأول يبحث في موقف زكي نجيب محمود من العقل، والثاني يتناول وجهة نظره حول الحرية: أما سبب اختيارنا لهذا الموضوع دون سائر المواضيع الكثيرة التي تناولها فكر زكي نجيب محمود الفلسفي، فهو يتمثل في المكانة الهامة التي تمتع بها كل من العقل والحرية في إطار الفكر المشار إليه.

1 - موقف زكي نجيب محمود من العقل:

يقول زكي نجيب محمود في مقدمة كتابه «الجبر الذاتي» ما يلي: «... حين أنشأت هذه الرسالة العلمية، فقد رأيت عندئذ أن أعارض اتجاهين فكريين في تحليلهما للنفس الإنسانية، هما مذهب هيوم في المعرفة، ومذهب السلوكيين في ميدان علم النفس، على حين أنني اليوم أبدأ من هذين الأساسين لأقيم فكري ذاهباً معهما إلى آخر ما يستطيعان أن يبلغا في تحليل الإنسان، فأنا مع هيوم في وجوب أن ترد الأفكار العقلية إلى مصادرها الحسية، وإلا كانت أوهاماً لا تفيد»⁽¹¹⁾.

إننا إذا أخذنا هذا الكلام بعين الاعتبار، نستطيع أن نميز عند صاحبه بين تصورين للعقل، الأول يخص

العقل ما هو «إلا حزمة أو مجموعة من الإدراكات يعقب بعضها بعضاً، في سرعة هائلة لا يمكن تصورها وهي في حركة وتدفق لا ينقطعان... فالعقل أشبه ما يكون بالمرح تتعاقب عليه الإدراكات المختلفة الكثيرة تعاقباً سريعاً واحداً لا نهاية لاختلافها ولا حد لصنوفها وأوضاعها، حتى لنستطيع أن نجزم بأن «النفس» لا تكون نفساً واحدة بسيطة مدى لحظة واحدة من زمن، كلا، ولا هي تؤلف «هوية» واحدة تجمع العناصر المختلفة... على أن تشبهنا العقل بالمرح لا ينبغي أن يضللنا، إذ ليس العقل إلا الإدراكات المتوالية، دون أن يكون لهذه الإدراكات مكان معين لظهورها»⁽¹⁸⁾. ويشير زكي نجيب محمود ضد هذه النظرية اعتراضات عدة منها:

الأول، وخلاصته انه «لا يمكن أن تكون الانطباعات والأفكار هي كل ما هنالك، فافرض مثلاً أنني تلقيت انطباعاً عن عدد من الحصى مرتبة بنظام معين فكيف يكون في استطاعتي أن أدرك ترتيبها في هذا النظام لو كان الانطباع (مضافاً إليه انعكاسه الفكري) هما كل ما عندي؟»⁽¹⁹⁾.

ففكرة الترتيب أو النظام لا يمكن أن ترد إلى انطباع معين، لأنها يقينا ليست جزءاً من الإحساس؛ ويؤكد زكي نجيب محمود أن كل معطى حسي يمتلك شيئاً من النظام، لكنه يميز بين الاقرار بوجود مثل هذا النظام وبين إدراكه، لأن عملية إدراكه تتطلب اجراء مقارنة بين أماكن الحصى المختلفة - في المثال الذي نقلناه عنه - «وعملية المقارنة هذه تحتاج إلى شيء آخر فوق الأشياء التي نقارن بينها أو أعلى منها. والواقع أننا حين نقول: ان حبات الحصى مرتبة على شكل مثلث، فإننا في هذه الحالة لا نكون «تصوراً» وإنما نصدر حكماً، وإصدار الحكم فعل يحتاج بالضرورة إلى فاعل»⁽²⁰⁾.

ويشير الاعتراض الثاني إلى أنه من السهل

«إدراكات العقل البشري بأسرها تنحل من تلقاء نفسها إلى نوعين متميز أحدهما عن الآخر وهما «الانطباعات» و«الأفكار» وينحصر الفرق بين هذين النوعين في درجات القوة والحياة اللتين تطبعان بهما العقل ويلتسمان بهما الطريق إلى فكرنا وشعورنا: فأما الإدراكات التي ترد إلينا بأبلغ القوة والعنف فلنا أن نسميها «بالانطباعات». وأني لأجمع تحت هذا الاسم كل إحساساتنا وعواطفنا وانفعالاتنا عندما تظهر للمرة الأولى في النفس.

وأما لفظة «الأفكار» فأعني بها ما يكون في التفكير والتدليل العقلي من صور خافتة لتلك الإحساسات والعواطف والانفعالات»⁽¹⁶⁾؛ وبذلك تقابل كل فكرة انطباعاً معيناً حدث لنا في وقت من الأوقات، وللتأكد من صحة فكرة ما، يمكننا أن نردها إلى الانطباع أو إلى الانطباعات التي نجمت عنها. ويسعى هيوم لتطبيق هذا المقياس على النفس، فيرى أنه لا وجود لمثل هذه الفكرة، «وإلا فمن أي انطباع حسي أمكن لهذه الفكرة ان تنجيء... ذلك لأنه لو كانت فكرة النفس قد نشأت من انطباع واحد معين لزم أن يظل ذلك الانطباع على حاله دائماً لا يتغير إبان فترة حياتنا كلها، لأن المفروض في النفس أن يكون وجودها قائماً على هذا النحو، ولكن ليس هناك انطباع واحد متصف بالدوام وعدم التغير، فالألم واللذة، الحزن والسرور، والعواطف والاحساسات كلها يتبع بعضها بعضاً، ويستحيل عليها أبداً أن يتحقق لها الوجود، كلها دفعة واحدة، وإذن فلا يمكن لفكرة النفس أن تستمد من أحد الانطباعات أو من غيرها، وبالتالي فليس هناك فكرة كهذه»⁽¹⁷⁾.

وبالتوافق مع هذا الموقف، يرفض هيوم فكرة وجود العقل أو النفس ككائن مستقل، له مكان محدد يظهر فيه، ويبين في المقابل ان فكرة العقل ترد في نهاية الأمر إلى هذا الإدراك الحسي أو ذاك، ويُقرر أن

استخدام القضايا في التعبير عن الانطباعات والأفكار، لكننا في هذه العملية لا نحصل على معرفة، لأن المعرفة تستلزم إثبات قضايا معينة، ونفي أخرى؛ وعملية الإثبات والنفي تدخل برمتها في إطار عملية الحكم على تلك القضايا، الأمر الذي يدفعنا إلى افتراض وجود فاعل يقوم بصياغة ذلك الحكم، الذي لا يمكن أن يكون مجرد القوة لفكرة ما أو لعدة أفكار⁽²¹⁾، كما تصور هيوم.

أما الاعتراض الثالث فجوهريه ان الاقتصاد على الانطباعات والأفكار فقط، لا يمكننا من التمييز بين احساسين مختلفين في الوقت ذاته، ويقول زكي نجيب محمود في ذلك: «أفرض - مثلاً - انني أنظر إلى إحدى الصور وأستمع إلى أنغام الموسيقى في آن معاً، فلو أنني كنت على وعي بأنها إحساسان مختلفان، فإن هذا الوعي نفسه دليل على وجود شيء آخر غير الإحساسين هو الذي مكّني من أن أعرف أنها إحساسان اثنان وليس إحساساً واحداً⁽²²⁾.

بالإضافة إلى ذلك، يبين زكي نجيب محمود أن عملية الاختيار بين الاحساسات المتباينة لا يمكن لها ان تتم بالاعتقاد على الانطباعات والأفكار وحدها، لأن الانطباعات ليست في نهاية التحليل سوى تلك الاحساسات نفسها، أما الأفكار فهي الصورة الباهتة لتلك الانطباعات، واختيار إحساس معين من بين الاحساسات الكثيرة لا يمكن له ان يتم من قبل الاحساسات ذاتها، الأمر الذي يؤكد ضرورة ان «يكون هناك شيء غيرها هو الذي قام بهذا الاختيار»⁽²³⁾.

ويعلم زكي نجيب محمود في اعتراضه الرابع، عن استحالة معرفة العالم الخارجي بالانطلاق من الانطباعات والأفكار وحدها، لأنها ليست سوى رموز تشير إلى موجودات ذلك العالم، وهي لا تقوم مقام تلك الموجودات، ولا تفي بالغرض المنشود؛ ويبين ان

من الضروري في مثل هذا الوضع وجود فاعل يقوم بعملية الربط بين الرمز وما يدل عليه، فمثل هذا الفاعل هو الذي في إمكانه التمييز بين انطباعين متشابهين أتم التشابه، «ويكون لهما - مع ذلك - معنيان أو أكثر مختلفان. انظر مثلاً إلى الرمز الرقمي 23 انه قد يعني «ثلاثة وعشرين» أو قد يعني «خمس» إذا كنت أقصد جمع العددين، وقد يعني «سته» إذا كنت أقصد ضربهما. ومع ذلك فالانطباع واحد في جميع هذه الحالات: ألا يدل ذلك على وجود شيء فيما وراء الاحساس هو الذي يضيف عليه المعنى في كل حالة من هذه الحالات»⁽²⁴⁾.

ويتناول الاعتراض الخامس تفسير هيوم لفكرة الكلية، وخلاصته: «ان جميع الأفكار الكلية إن هي إلا أفكار جزئية ربطت باسم معين يخلع لها دلالة أوسع مدى، ويجعلها تستثير - إذا لزم الأمر - أفكاراً أخرى شبيهة بها»⁽²⁵⁾.

ويعترض زكي نجيب محمود على هذا الموقف، ويتساءل: من أين أتت هذه الفكرة؟ ويرد قائلاً: «اننا إذا ما استخدمنا مقياس هيوم نفسه للزم ان نقول أن هذه الفكرة لم تستمد من انطباع حسي يقابلها ومن ثم فلا وجود لها»⁽²⁶⁾، وما يرمي إليه هذا الاعتراض هو الوصول إلى درجة الاعتراف بقوة أخرى خارج نطاق الانطباعات الحسية، هي التي تمكننا من توسيع دائرة دلالة الفكرة الجزئية لتتحول إلى فكرة كلية.

أما الاعتراض السادس، فيكشف عن رفض هيوم لمشروعية الاستدلال الذي يتشكل عادة من عنصرين، «فهو أولاً عملية Process، وهو ثانياً نتيجة Result. والعملية هي اجراء نقيم به تركيباً معيناً. . . وأما النتيجة فهي إدراك علاقة جديدة داخل هذه الوحدة»⁽²⁷⁾، وإدراك هذه العلاقة الجديدة من خلال الاستدلال، لا يتوافق ووجهة نظر هيوم، التي تصر على إرجاع كل أنواع العلاقات إلى

الانطباعات الحسية والأفكار المعبرة عنها وحدها، وما يترتب على ذلك هو تحول الاستدلال عند هيوم إلى عملية عديمة الجدوى، باعتبارها تخرج عن نطاق الأطر التي حددها هذا الأخير.

وأخيراً يرى زكي نجيب محمود أن «ما نتوقع أن نكشف عنه باستمرار من خلال الاستبطان هو هذه الحالة أو تلك من الحالات الذهنية، أما الكشف عن هذا الذهن نفسه فينبغي ألا نتوقع أبداً أن نصل إليه بهذا المنهج»⁽²⁸⁾.

فالاستبطان الذي اعتمد عليه هيوم، ورفض بالاستناد إليه أي وجود للنفس، ليس هو كل شيء في منظور زكي نجيب محمود الذي يشير إلى أن هيوم لم يكن يدرك هذه الحقيقة، ولم يتمكن لذلك التخلص من التناقض الذي أوقع ذاته بذاته فيه، وهو الذي تمثل في موقفه من النفس الذي صاغه على الوجه التالي: «إنني إذا ما توغلت داخلاً إلى صميم ما أسميه «نفس» وجدته أعثر دائماً على هذا الإدراك الجزئي أو ذاك... إنني لا أستطيع أبداً أن أرى شيئاً على الإطلاق فيما عدا هذا الإدراك»⁽²⁹⁾.

وفي معرض رده على هذا الموقف، يعتبر زكي نجيب محمود أن العبارة الواردة لدى هيوم حول التوغل إلى صميم الذات، تستلزم الانتباه، والانتباه وظيفة من وظائف الذهن، «وعلى ذلك فكلما «توغل» هيوم داخل نفسه فإنه ينتبه، ومن ثم فهو يفترض مقدماً وجود الذهن»⁽³⁰⁾.

زكي نجيب محمود والمدرسة السلوكية:

السلوكية، مصطلح يطلق على مجمل تعاليم واطسن وتلامذته، ظهرت في البداية كحركة إصلاح لطرائق علم النفس، وذلك بدعوتها لنبد الاستبطان، والاعتماد على الطرائق الموضوعية، غير أنها لم تكن الأولى التي طالبت بالدراسات النفسية الموضوعية، في

الوقت الذي لم تكن فيه الأولى في مجال الدعوة إلى إدخال التجريب على الحيوان إلى علم النفس؛ فالتجارب المحكمة التي أجراها بافلوف (1849 - 1936) على الفعل المنعكس الشرطي، إلى جانب تطور علم النفس الحيواني، وعدم قبول علماء النفس الأمريكيين من أمثال وليم جيمس (1842 - 1910)، وجورج لاد، وستانلي هول، بفكرة كون علم النفس مجرد علم الشعور، وفي ذلك يقول وليم جيمس: «لقد فقدت ثقتي في الشعور ككيان له وجود حقيقي من عشرين سنة (أي حوالى سنة 1884) كما أعلنت ذلك لتلاميذي من سبع سنوات أو ثمان، وأجد الآن أن الوقت قد حان لإنكاره إنكاراً صريحاً على الملأ»⁽³¹⁾.

إن كل هذه العوامل - مجتمعة - ساعدت على نشوء المدرسة السلوكية، التي «حصرت نفسها في دراسة أنماط السلوك التي يمكن أن يشاهدها الملاحظ الخارجي ورفضت الاستبطان منهجاً للبحث»⁽³²⁾، كما أولت اهتماماً كبيراً للبيئة التي تحيط بالإنسان، في الوقت الذي أهملت فيه أثر الوراثة، كما أن أي سلوك «بالغاً ما بلغ تعقده - كالعمليات التي نطلق عليها اسم التفكير مثلاً - يمكن عند هذه المدرسة أن يرتد في نهاية تحليله إلى وحدات من «مثير - استجابة»⁽³³⁾، والمثير حسب هذه المدرسة يأتي من البيئة المحيطة بالكائن البشري، الذي يستجيب لتلك البيئة، وهي بذلك تنفي وجود مركز يشرف على الاستجابات المختلفة، التي تعبر عن تفاعل الإنسان مع البيئة.

وحول هذه النقطة يختلف زكي نجيب محمود مع السلوكية، فهو يعتبر الصيغة التي تقترحها لتفسير علاقة الكائن البشري مع البيئة المحيطة به صيغة ناقصة، لأن الاستجابة تختلف من فرد إلى آخر، إلى جانب أن استجابة الفرد الواحد للمثير ذاته تختلف تبعاً للظروف التي يعيشها، وهو يقدم في هذا السياق مثلاً يقول: «خذ مثلاً جماعة من المسافرين في عربة

التي تبقى بعد ذلك، أي الموضوعات المحايدة التي لا تضر ولا تنفع، فهو يقف منها موقف اللامبالاة»⁽³⁵⁾، وبالتوافق مع هذه الرؤية، يقترح زكي نجيب محمود مرة أخرى تعديل الصيغة المشار إليها لتصبح: «كائن إنساني - مثير - استجابة»، لأن الكائن هو الذي ينتقي من البيئة المواضيع التي تثير اهتمامه، ويستجيب لها استجابة ايجابية، بينما ينفر من تلك التي تثير كراهيته، وتكون استجابته لها سلبية.

أما بالنسبة لموقف السلوكية من النفس، فهو يتمثل - انطلاقاً من تفسيرها للسلوك الإنساني من خلال الصيغة (م - س) - في رفض أي زعم يقول: «ان هناك «نفساً» هي التي تضفي على أنماط السلوك وحدتها وتجعلها تنتمي إلى شخص له هوية ذاتية»⁽³⁶⁾. وذلك يعود إلى أن الملاحظة الخارجية التي تعتمد عليها، لا تقدم أي شيء ايجابي في هذا الميدان.

وما يعتقده زكي نجيب محمود، هو أن الخطأ الذي تقع فيه السلوكية يتجسد في محاولتها تطبيق منهج الملاحظة الخارجية في جميع الميادين، ويقول في ذلك: «سوف تكون هناك تساؤلات لا حد لها إذا ما قلنا أن منهجاً واحداً بعينه هو الذي ينبغي ان يطبق في جميع أفرع المعرفة بغض النظر عن طبيعة الموضوع الذي ندرسه»⁽³⁷⁾ ثم يبين أن العقل أو الذهن، لا يمكن أن يظهر أمامنا للملاحظة ملاحظة خارجية، لكنه يكون متضمناً في المواقف المتباينة التي ندرسها.

ويشير من جهة أخرى، إلى أن التناقض الذي تعاني منه السلوكية مرده رفضها لوجود الذهن، بينما يلاحظ هو، أن عملية عزل نمط معين من أنماط السلوك عن الأخرى، بغية دراسته، لا يمكن إنجازها من دون الانتباه الانتقائي الذي يميز نمطاً عن آخر، الأمر الذي يؤكد أن الانتباه يرافق عمل السلوكي في كل خطوة من خطوات عمله، «وهذا يعني بعبارة أخرى أننا نفترض مقدماً وجود ذهن الباحث، وإنكاراً

يسرون وسط واد صغير» هذا الوادي بمعنى من المعاني واحد بالنسبة لهم جميعاً فهو جزء من بيئتهم «لكنك ستجدهم يختلفون في استجاباتهم: فهذا واحد منهم وهو فنان يبدأ في عزل الموضوعات الموجودة أمامه بعضها عن بعض لرسمها، في الوقت الذي يرقب فيه شخص آخر - سَمَّاكَ - سرور كبير برك الصيد التي يكثر فيها السمك، بينما يهتم شخص ثالث - عالم جيولوجيا - بمراقبة منظر الشاطئ الرملي والأماكن المتحجرة، أو يقف متأملاً بعض الكتل الصخرية»⁽³⁴⁾.

ويعتقد زكي نجيب محمود أن السبب في تباين الاستجابات عند عدد من الأشخاص، أو شخص واحد تجاه مثير معين، يعود إلى انقسام سلسلة الأسباب المتحكممة في تلك العملية إلى نوعين أساسيين هما:

أ - أسباب خارجية، وهي ما تسمى بالمثيرات.
ب - أسباب داخلية، تنبع من داخل الإنسان، وتتحكم في استجابته لأي مثير يتلقاه من البيئة الخارجية.

ومن أجل هذا، يقترح زكي نجيب محمود تعديل الصيغة الرمزية التي تعبر عن سلوك الكائن الإنساني، بغية مراعاة موقع ودور هذا الأخير، فتصبح الصيغة (م - ك - س)، بعد أن كانت (م - س). (م) تشير إلى المثير، و (ك) إلى الكائن الإنساني، و (س) إلى الاستجابة.

لكنه على ما يبدو لا يرتاح تماماً لهذه الصيغة الجديدة، وذلك «لأن الفرد لا يبقى ساكناً في انتظار سلمي حتى يأتي المثير ليثيره، لكنه على العكس ينتقي من البيئة المحيطة المثير الذي يلائم طبيعته. وهو يجعل من المثيرات التي تحافظ على وجوده موضوعاً للاشتهاء والرغبة. ومن المثيرات التي تؤذي هذا الوجود موضوعاً للكراهية والنفور. أما الموضوعات

وجوده يعني أننا نناقض أنفسنا⁽³⁸⁾، لأن الانتباه ما هو إلا وظيفة من وظائف ذلك الذهن.

النظريات المركزية:

يقول زكي نجيب محمود: «اتضح لنا حتى الآن قصور النظريات اللامركزية، وبقي علينا أن نناقش النظريات المركزية، وهي تنقسم بدورها إلى قسمين: أ - النظرية التي ترى أن النفس مجرد جزئي أو نوع من الموناد Monad أو «أنا» خالصة أو موجود بسيط وتجعل منه مركزاً.

ب - النظرية التي لا تفترض وجود شيء آخر غير محتويات الخبرة، ثم تقطع من هذا المحتوى شريحة تفترض منها الدوام وتعتبرها المركز»⁽³⁹⁾.

ويبدأ بمناقشة النظرية الأخيرة، التي ترى «أن النفس تتكون من محور داخلي للشعور يعتمد أساساً على ما يسمى «بالحساسية الحشوية» أي مجموعة الإحساسات الغامضة للتركيب الجسمي الكلي»⁽⁴⁰⁾، وتقتطع هذه النظرية من مجموعة الإحساسات الغامضة تلك شريحة تفترض فيها البقاء والدوام، أما الإحساسات الخارجة عن نطاق هذه الشريحة، فهي بمثابة الهامش الذي يتغير باستمرار. ويرد زكي نجيب محمود على هذه النظرية، من خلال الكشف عن الصعوبة الكامنة خلف عملية التمييز بين المحور الدائم للإحساسات، وبين الهامش القابل للتغيير، ويلجأ في ذلك إلى هيوم - بعد أن كان قد نبذ وجهة نظره حول النفس - يلجأ إليه، ليستمد منه ما يدعم موقفه الرافض لنظرية الكتلة المركزية للشعور، ويلاحظ أن هيوم يستند في رفضه لهذه النظرية إلى ما ذهب إليه بشأن الانطباعات الحسية التي لا تمكننا من الوصول إلى نظرية كهذه، لأن تلك الانطباعات تتغير باستمرار، وذلك تبعاً للحالات التي يمر بها الإنسان، وهذا ما ينفي وجود أي مركز ثابت من شأنه الإشراف على الإحساسات المختلفة.

إلى جانب ذلك، يعتقد زكي نجيب محمود أن هذه النظرية تعجز عن تفسير التصورات والأحكام، والاستدلالات على أنواعها، لأن محور الشعور الذي تفترضه، لا يستطيع انجاز ذلك، كما أن عملية التفسير تلك تعتمد أصلاً على المقارنة، والمقارنة تستلزم وجود فاعل يقوم بها.

بالإضافة إلى ذلك، لا يستطيع ذلك المحور الثابت أن ينفي شيئاً، أو يثبت شيئاً، وبالتالي فهو لا يستطيع أن يصدر أحكاماً؛ كما أنه يعجز عن إدراك العلاقات الجديدة بين عناصر الخبرة، وهي التي تمثل الأساس الذي يعتمد عليه الاستدلال.

وبالاستناد إلى ما سبق، يقول زكي نجيب محمود: «إذا ما عجزت نظرية من النظريات عن تفسير هذه الجوانب الأساسية عند الإنسان فإنها لا يمكن أن تكون نظرية مقنعة»⁽⁴¹⁾.

ويؤكد من ثم ضرورة الأخذ «بنظرية تسلم بوجود مركز لكنها ترفض أن يكون هو نفسه جانباً من جوانب الخبرة»⁽⁴²⁾، وهو يرى أن تصور مثل هذا المركز يمكن أن يتم بإحدى الطريقتين: الأولى: أن ننظر إليه على أنه «موجود بسيط أو كائن لا زمني»⁽⁴³⁾.

الثانية: «أن نتصوره على أنه مبدأ للوحدة يكمن وراء خبرة الفرد دون أن يفصل عن هذه الخبرة. بحيث يصبح قانون الحي نفسه، ينظم طريقه في الإدراك والتفكير والفعل، لكنه ليس له وجود بمعزل عن الكائن الحي»⁽⁴⁴⁾.

ويلاحظ زكي نجيب محمود أن هناك صعوبات عدة تنجم عن الأخذ بالطريقة الأولى منها:

1 - العجز عن تفسير العلاقة بين النفس والجسم، لأنها يصححان وفقاً لتلك الطريقة كائنين من طبيعتين مختلفتين.

2 - إن وجود النفس القائمة في مواجهة التغيرات الحياتية، يصبح هو الآخر مشكلة تتطلب الحل.

ذلك من خلال التزامه بالموقف السلوكي الذي كان قد رفضه في البداية، وهو يصف موقفه الجديد بقوله: «اني ممن يأخذون في فهم الإنسان بالنظرة «السلوكية» التي تترجم أمثال هذه التصورات (عقل، نفس، ذكاء، إرادة الخ) إلى نوع من السلوك يسلكه الإنسان في مواقف بذاتها»⁽⁴⁹⁾. وما نستنتجه من هذا الكلام، هو أن العقل لم يعد عند صاحبه ذلك الجزء الذي يمنح الإنسان فردية خاصة به، كما لم يعد غير خاضع للضوابط الكثيرة التي تتقيد بها مظاهر السلوك الإنساني الأخرى؛ وهو يقول في هذا: «لوسألني: ما العقل؟ أخذت من يدك إلى إنسان يحاول أن يلمس الطريق إلى هدف كائناً ما كان الهدف، وكائناً ما كان الطريق، وقلت لك: هذا الذي تراه في محاولة للوصول إلى هدف، هو مثل من الأمثلة الكثيرة التي جاءت كلمة «عقل» لتضفيها جميعاً في حزمة واحدة... فالذي هدفه أن ينسج من القطن قماشاً، أو شبيهاً بمحاولة الذي هدفه أن يقسم تركة بين الوارثين ليعطي كلا ما يستحقه منها، لكن هذه كلها أمثلة تجسد ما نعنيه بالعقل، لأنها أمثلة لمحاولات يقوم بها أصحابها بغية الوصول إلى هدف مقصود، وبهذا نفهم «العقل» من زاوية السلوك المرثي المشهود»⁽⁵⁰⁾.

إن العملية التي تشمل تحديد الأهداف، واختيار سبل الوصول إليها، تعتبر هنا بمثابة العلامة التي «تميز العقل من اللاعقل»⁽⁵¹⁾؛ والعقل بهذا المعنى يعبر عن حركة معينة نتقل بفضلها من مرحلة تحديد الأهداف إلى تنفيذها؛ بكلام آخر، أن العقل لم يعد هنا يعامل بوصفه ذلك الثابت الذي كان يكون الجانب الذاتي من الانتباه.

غير أن عملية تحديد الأهداف وطرق الوصول إليها، لا يمكن لها أن تتم بمعزل عن عملية أخرى قوامها الانطلاق من فروض معينة، تجسد أرضية الحركة الاستدلالية التي تدفعنا نحو تلك الأهداف،

3 - وتتمثل الصعوبة الثالثة في الاحراج المنطقي الذي عرضه برادلي كما يلي: «إذا كان الموناد يملك التنوع كله الذي نجده عند الفرد أو جانباً معيناً منه، فإن علينا في هذه الحالة - حتى إذا ما وجدنا في ذلك هوية الذات - أن نوفق بين هذا التنوع وبساطة الموناد. وإذا كان الموناد من ناحية أخرى يقف معزولاً أما بغير خصائص على الإطلاق، أو بخاصية واحدة منعزلة، فإنه قد يكون شيئاً جليلاً في حد ذاته، لكنه من السخف أن نسميه نفساً»⁽⁴⁵⁾.

وتبقى أمام زكي نجيب محمود نظرية واحدة تقول: ان «النفس الموحدة ليست موجوداً بسيطاً، لكنها فعل بواسطته يجمع الفرد على ما يبدو انه يساعده في حفظ وجوده»⁽⁴⁶⁾، ويقوم هذا الفعل على توحيد خبرات الفرد، على الرغم من تعددها وتفرعها، وهو يمثل «الخاصية الأساسية للفاعل السيكوفيزيقي التي تجعله يتتقي العناصر - مادية كانت أو روحية - التي لا غنى عنها لوجوده»⁽⁴⁷⁾.

وبين زكي نجيب محمود أن هذه الخاصية تتمثل في فعل الانتباه، والانتباه عنده يتألف من جانبين هما: الذاتي والموضوعي، أو إنه عبارة أخرى يجمع بين ثنائية «الصورة - المادة». والصورة هي فعل الانتباه، أما المادة فهي الموضوع الذي يقع عليه فعل الانتباه، والنفس من جانبها تتكون من وحدة «الذات - الموضوع»، أو من ثنائية «الصورة - المادة».

وبهذا يكون تعريف العقل عند زكي نجيب محمود الميتافيزيقي هو «الفرد منتبهاً إلى شيء ما... إنه الكائن الحي كما يعمل بطريقة معينة»⁽⁴⁸⁾.

ب - مكانة العقل في المرحلة الوضعية

المنطقية من فكر زكي نجيب محمود الفلسفي:

يلاحظ في هذه المرحلة، أن زكي نجيب محمود قد أعاد النظر في آرائه العديدة حول العقل، ويتجلى

وحول هذه الفروض يختلف زكي نجيب محمود مع المثاليين والعقلانيين بشأن مفهوم العقل، ويتفق معهم في الوقت عينه.

يتفق معهم من جهة أن كلمة «العقل» تصف «طريقة السير من نقطة الابتداء إلى نتيجة يوصل إليها»⁽⁵²⁾. ويختلف معهم حول نقطة الابتداء، فبينما يرى المثاليون والعقلانيون أن نقطة الابتداء ينبغي أن تكون «صورة أولية فطرية لم تكتسب من دنيا التجربة»⁽⁵³⁾، يقرر هو - ملتقياً في ذلك مع التجريبيين - أن نقطة الابتداء تلك، يمكن أن تشمل بالإضافة إلى تلك الصورة الأولية - مع الاحاف على كونها لم تأت «قبل الخبرة من حيث الترتيب الزمني»⁽⁵⁴⁾ - المعلومات التي استمدها الإنسان عن طريق حواسه، وهو في ذلك يجعل من الحواس على تنوعها أداة من أدوات المعرفة، تزودنا بمعلومات عن العالم الخارجي وأحداثه، وتكون تلك المعلومات قابلة للطعن في أي وقت من الأوقات، لأنها تخضع للملاحظة لجميع الناس، الذين يتناولونها بالبحث والدراسة.

ويرى زكي نجيب محمود أن العقل الذي تمثله الحركة الاستدلالية، التي تبدأ من فروض أولية مستمدة من الخبرة، وتتجه نحو تحقيق أهداف محددة، يرى أن هذا العقل لا يختلف من حيث طبيعته هذه عن البدن، الذي يخضع هو الآخر لنوع من الحركة بين ذراته التي يتشكل منها من جهة، وبين أعضائه في تعاملها مع العالم الخارجي من جهة ثانية، وهو يقول في ذلك: «أهم ما يميز عصرنا بغير نزاع وجهة النظر الأخذة بمبدأ الحركة والتبدل بدل النظرة التي سبقت ذلك من أن الأصل في حقيقة الكون سكون إلى أن يحركه ما يحركه، أننا إذا وضعنا منظار عصرنا هذا على أعيننا لترى، لما فرّقنا بين «عقل» و«جسم» من حيث أن كليهما قوامه «حركة» وفعل ونشاط؛ لقد كان يمكن للسابقين أن يتصوروا العقل كائناً متاملاً في

سكون، وأما البدن فهو وحده الذي يلزم أن يضطرب مع سائر الأشياء الجوامد في تيارات الحركة الدافقة خلال هذا الكون، أما نحن اليوم فلا نعلم كيف تكون «فكرة» إلا أن تكون ضرباً من الفاعلية يؤديها هذا العضو أو ذاك من أعضاء البدن»⁽⁵⁵⁾.

أما الوسائل التي يعتمد عليها العقل في حركته الاستدلالية التي تبغي الوصول إلى حقائق جديدة، فهي تتمثل بصورة رئيسة في التجريد والتحليل، فعن طريق التجريد يتم الانتقال من «المفرد إلى العام، ومن المتعين إلى المجرد»⁽⁵⁶⁾، في حين أن التحليل يمكننا من تفتيت الظواهر «حتى نبلغ بها أقصى ما يمكن بلوغه من بسائط لا تقبل تحليلاً بعد ذلك إلى ما هو أبسط منها»⁽⁵⁷⁾.

العقل والخيال: يرى زكي نجيب محمود أن العقل يبحث في «الواقع كما يقع، وأما الخيال فيصور الممكن الذي لو أسعفته الظروف، خرج من عالم الإمكان إلى عالم الواقع»⁽⁵⁸⁾. وما يعنيه بذلك هو أن هناك حداً للخيال، إذا ما تجاوزه، انحل عقد التعاون الذي يمكن أن يقوم بينه وبين العقل؛ فالخيال إذا قيد بقيود المستطاع أو الممكن، ولم يشطح بعيداً نحو المستقبل، يمكن أن يتفاهم مع العقل حول تحديد ملامح بعض الأهداف، التي قد تبدو بعيدة المنال في وقت من الأوقات؛ وفي المقابل، فإن إعفاء «الخيال من قيود الواقع، يخلق للمجنون عالماً كعالم الوحوش المجنحة التي يسميها جوايا»⁽⁵⁹⁾.

ومن أجل توضيح دور الخيال في بلورة معالم المستقبل، يلجأ زكي نجيب محمود إلى كتاب فرانسيس بيكون (1561 - 1626)، «أطلنطس الجديدة».

ففي ذلك الكتاب، يسجل بيكون ما كان يتمناه من تحقيق نوع من الاقتران بين العلم والعمل، وذلك للتخلص من شوائب القرون الوسطى، ولم يكن كل ما تخيله بيكون بعيداً عن حدود الإمكان والواقع، إذ

انه يدرك تلك الحقائق بغريزته، وإن شئت أيضاً فاجعل من «الحدس» و«الغريزة» مرادفين في المعنى - فيما يمس سياق حديثنا هذا - للوجدان؛ فكلها أدوات في الفطرة البشرية لا تحتاج إلى تعلم واكتساب، ومع ذلك فهي - كما يزعمون لها - إدراكية تبلغ القين بلمحة واحدة»⁽⁶²⁾.

ما نستشفه من هذا الكلام، هو أن طريق الوجدان في إدراك الحقائق يختلف اختلافاً كلياً عن طريق العقل، والمراء حينما يسعى لإدراك الحقائق بوجدانه، لا يحتاج إلى تلك الحركة الاستدلالية التي تمثل العقل، من أجل الانتقال من المبادئ أو الفروض الأولية إلى الأهداف التي وضعها نصب عينيه، لأن الوجدان يمنحه دفعة حيوية تمكنه من الوصول إلى ما يبتغي دونما الحاجة إلى أية خطوات وسيطة.

إلى جانب ذلك، يزعم صاحب الوجدان أن «الحقائق» التي توصل إليها مطلقة اليقين، ولا يمكن أن ترفض في يوم ما، بينما نجد صاحب العقل يعترف بنسبية الحقائق التي يقدمها، ويقر بإمكانية نبذها من خلال حقائق أخرى أدق منها.

ويجد زكي نجيب محمود في نظرة الصوفي إلى الوجود، نموذجاً لنظرة صاحب الوجدان، ويحدد أربع خصائص، يعتبرها بمثابة الطابع المميز للنظرة الوجدانية الصوفية. وهي:

الخاصة الأولى: وتتمثل في اعتقاد «الصوفي في الحدس» وسيلة للإدراك، وذلك في مقابل المعرفة الاستدلالية التحليلية التي هي المعرفة العلمية»⁽⁶³⁾. فالصوفي يتبع أسلوب الاتصال المباشر في إدراك «حقائقه»، وذلك عبر لحظات وجدانية، يتعرض بفعلها لهزات عنيفة «تمكنه من إدراك تلك الحقائق التي يعجز غيره عن إدراكها»، لأنها تفوق مداركه.

و«تبدأ النظرة الصوفية عندما يحس المتصوف بأن أمراً كان ملفزاً قد انزاح عنه الحجاب، فانكشف له

تحقق فيما بعد الجزء الأكبر من تلك التخيلات العلمية، التي اعتبرت في حينها ضرباً من المحال. بالإضافة إلى التعاون بين العقل والخيال، يقترح زكي نجيب محمود إقامة نوع من التكامل بين الخيال والعلم باعتبار أن هذا الأخير هو تجل من تجليات النشاط العقلي، وهو يعتقد أن الإنسان يستطيع من خلال ذلك التكامل، أن يقيم «لنفسه حياة مطردة السير إلى أمام وإلى أعلى ناجياً من أشباح الخرافة والجهالة التي رسمها «جويا» في صورته «أحلام العقل»، رسمها خطراً خيفاً يدهم الإنسان إذا ما عقله غفا، حالماً كان ذلك العقل أو صاحباً»⁽⁶⁰⁾.

العقل والوجدان: «لا تناقض بين أن يميل المراء بوجدانه إلى شيء، وإن يخضعه بعد ذلك لتحليل العقل فلا يجده على ما كان الوجدان قد صورته، وعلى ذلك فلا تناقض بين أن أختار لنفسي - بالوجدان - أن أعيش منظوياً على ذاتي، غاضاً نظري عن الدنيا التي حولي وبين أن أرى بعقلي بعدئذ أن دفعة الحياة تقتضي أن نخرج من ذواتنا إلى حيث الأشياء المادية المحسوسة، فكأنما أريد الحالة الوجدانية لنفسي، وأريد الحياة العقلية الثانية للناس»⁽⁶¹⁾. هكذا يحدد زكي نجيب محمود العلاقة بين الوجدان والعقل، ويجعلها علاقة الـ«أنا» مع الـ«نحن» (الطرف الأول يشير إلى ما هو فردي، وهو الذي يميز الإنسان الفرد عن غيره، بينما يشير الطرف الثاني إلى ما هو عام ومشترك بين الناس جميعاً).

ولكن قبل أن غمضي في بحث موقفه من العلاقة المشار إليها، يجدر بنا أن نتعرف إلى ما يعنيه بالوجدان، ونرى أن أفضل سبيل لذلك هو الرجوع إلى أقواله العديدة في هذا المجال، واستخلاص معنى الكلمة منها، فهو يقول على سبيل المثال: «لك أن تقرب فكرة الحدس إلى تصورك، فتجعل من هذا الحدس وما نسميه «بالغريزة» شيئاً واحداً، فإذا قلنا أن الإنسان يدرك بعض الحقائق بحدسه، فكأننا قلنا

الكل في لعبة واحدة تضم الحقيقة من أزها إلى أبعدها⁽⁶⁹⁾.
ويمكن التعبير عن ذلك كما يلي:

المستقبل	اللحظة الحاضرة	الماضي
	(1)	
	«التصور العلمي للزمان» × الصوفي	
	تيار الزمن	
	(2)	
	«التصور الصوفي للزمان»	

الشكل الأول، يبين لنا موقف من يحصر بصره في لحظة زمنية معينة، فهو يضع نفسه ضمن تيار الزمن، ويعترف بلحظات زمنية سبقت اللحظة التي يعيشها، وبأخرى ستأتي من بعدها، وقد وضعنا السهم للدلالة على الاتجاه الزمني.

أما الشكل الثاني، فهو يوضح لنا موقف الصوفي الذي يعتبر ذاته خارج إطار تيار الزمن، وهو لهذا ينظر إليه على أنه تيار واحد، لا يقبل الانقسام، ولم نشر بأية إشارة إلى اتجاه الزمن، لأن الصوفي لا يعترف بحاضر له ماضٍ ومستقبل، وقد اعتمدنا الخط المستقيم، باعتباره يعبر - حسب التعريف الأقليدي له - عن هذه الرؤية الصوفية خير تعبير.

الخاصة الرابعة: وتتميز بإزالة «الفوارق الموهومة التي نميز بها ما نسميه الخير عما نسميه بالشر»⁽⁷⁰⁾، لأن الحقيقة الكونية، عند الصوفي، لا تتصف بالخير أو الشر، وعملية وصفها بذلك مردها مصالحنا التي توزع الأمور على صنفين: الأول يتوافق مع ما نبتغيه فنصفه بالخير، بينما الثاني يخالف ما نرغب فيه، فنصفه بالشر، وعملية التفريق هذه - حسب الصوفي - ما هي إلا نتيجة للرؤية الضيقة إلى الأمور، في حين أن الرؤية الشاملة للحقيقة الكونية، «لا ترى إلا تلك «الحقيقة» الواحدة الخالصة التي لا خير

فجأة حقيقة كانت خبيثة وراء ذلك الحجاب، فيراها هو رؤية مباشرة لا سبيل فيها إلى شك، حتى وإن خفيت عن سائر العالمين، إنها رؤية «اليقين»، وهي رؤية بالبصيرة لا بالبصر، إذ لو كانت رؤية بصرية لشهدا كل ذي عينين»⁽⁶⁴⁾.

والصوفي باعتياده البصيرة في إدراك الحقائق، يرفض الأدوات الأخرى، فهو يرفض دور الحواس في الإدراك، ويعتبرها مخادعة، لا تكشف سوى الظاهر الذي يغطي الباطن حيث «الحقائق»؛ كما يرفض التحليل الذي تلجأ إليه النظرة العلمية بقصد إرجاع المدركات العقلية إلى عناصرها الأولية، «فالتحليل عند الصوفي يفسد علينا حقيقة الشيء، لأن حقيقته هي في جلته مجتمعة في مركب واحد، لا في أجزائه وهي فرادى»⁽⁶⁵⁾.

الخاصة الثانية: «وهي أن الصوفي يوحد الكون كله في كيان واحد لا يقبل الانقسام ولا التجزئة ولا التحليل»⁽⁶⁶⁾.

فهو لا يجد في الكون تلك الكثرة التي نشاهدها نحن، وندعي بأن الكون يتألف منها، ونقسم الكون تبعاً لذلك إلى أنواع لا يحصيها العد، و«نتوهم» أن كل نوع من هذه الأنواع، له كيان خاص به، ويرتبط بعلاقات متعددة مع الأنواع الأخرى، في حين أن الصوفي يقرر «برؤيته النافذة إلى ما تخفيه الظواهر»⁽⁶⁷⁾، أن حقيقة الكون واحدة، لا تعدد فيها، على الرغم من تعدد وتباين الأشكال التي تظهر من خلالها.

الخاصة الثالثة: «وهي أن الصوفي ينكر انقسام الزمن إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل»⁽⁶⁸⁾، لأنه يرى أن الزمن هو عبارة عن تيار واحد، لا يقبل الانقسام، إلا عند من يحصر بصره في لحظة زمنية معينة، يعتبرها بمثابة اللحظة الحاضرة، ثم يضيف إليها شطراً من الزمن سبقها، وشطراً آخر سيلحق بها، «أما عند من يعلو على هذه النظرات المحدودة فإنه سوف يرى

عندها ولا شر، وإنما «الحق» في ذاته وكفى»⁽⁷¹⁾.

إن هذه الرؤية الصوفية، تزعم أنها استطاعت الوصول إلى حقيقة الكون، ووقفت على ما تتميز به من وحدة في المكان والزمان والقيمة، بفضل الحدس وحده دون العقل، ومع ذلك يسعى زكي نجيب محمود للوصول إلى علاقة من شأنها أن تنسق العمل بين العقل والوجدان، وهو على الرغم من إقراره بأن العقل «يخطو حتماً من مقدمة أو مقدمات، من شاهد أو شواهد، إلى نتيجة أو نتائج»⁽⁷²⁾، في حين أن الوجدان في منظوره «لا يخطو، وإنما ينتهي حيث يبدأ، لأنه لمعة بارقة تتم فيها رؤية الحقيقة بغير مقدمات ولا شواهد»⁽⁷³⁾؛ على الرغم من كل ذلك، يرى زكي نجيب محمود إمكانية بلورة صيغة من التفاهم والتعاون بين العقل والوجدان، نستطيع من خلالها أن نلمح بالحدس الفكرة التي تصلح أن تكون «مبدأ» نبدأ منه السير بخطوات العقل إلى حيث شاء لنا ذلك السير»⁽⁷⁴⁾، وهو يعتبر أن ذلك «لا يتمثل في تراث ثقافي يمثل الوضوح الذي يتمثل به في الثقافة العربية وتراثها، فلئن غلبت ثقافة الوجدان على تراث الشرق الأقصى من هند وصين، وغلبت ثقافة العقل - فلسفة وعلماً - على تراث أوروبا من يونانها فنازلاً إلى يومنا هذا، فقد كان في شرقنا العربي هذا الجمع المتزن بين عقل ووجدان... لقد تمثلت الثقافة العربية فلسفة أرسطو بكل ما فيها من علم وعقل، بنفس القوة التي تمثلت بها صوفية أفلوطين بكل ما فيها من ركون إلى الحدس بالوجدان. إن الأمر هنا لم يكن أمر جوار، بحيث نجد الفلسفة الأرسطية في غرفة وفلسفة أفلوطين في غرفة مجاورة لها، بل الأمر أمر دمج ومزج في نظرة واحدة. وإن هذه المزاجية الثقافية بين العقل والوجدان، لتلائم المزاج العربي، واللغة العربية ملاءمة كاملة، فبحكم ذلك المزاج يفصل العربي بين السماء والأرض، بين المطلق والنسبي، بين اللانهائي والمحدود، بين خلود الآخرة

وفناء الدنيا، يفصل بينها ذلك الفصل الذي لا يجعل لكل عالم من العالمين أهلاً غير أهل العالم الآخر بل عنده أن أهل هذا هم أنفسهم أهل ذلك، غير أن الواحد تمهيد للثاني، كما تكون المقدمة للكتاب. فإذا أساغ غير العربي أن يكون لقيصر عالم والله عالم، وأن تكون مملكة الأرض غير مملكة السماء، فالعربي يفضل أن يجعل العالمين كليهما لله ولقيصر، ليكون الله حاكماً في كليهما، وقيصر محكوماً في كليهما»⁽⁷⁵⁾، إن ما يرمي إليه زكي نجيب محمود هنا، هو تحقيق نوع من التوازن بين العقل والوجدان، وهو يقرر لذلك أنه لا تعارض بين الرؤية الحدسية، وبين مهمة العقل في تحليل تلك الرؤية، وبيان درجة يقينها، ويرى أنه «من غير الصواب أن نزع - كما يزعم المتصوفة والرومانسيون وأمثالهم - بأن الغريزة إذا رأت فلا بد أن تحيى رؤيتها يقيناً لا يتطرق إليه الشك، وذلك أن الغريزة، أو البصيرة، أو الوجدان، أو الحدس... قد يرى على لحظات الزمن المختلفة ما ينقض بعضه بعضاً، أي أنه قد يرى اليوم أمراً ثم يرى نقيضه غداً، ومن ثم يحى دور العقل الذي لا غنى عنه، وهو أن يحلل ويختبر ويحقق، ليرفض - من تلك المتناقضات - ما ينبغي رفضه، ويستبقي ما يجدر به أن يبقى»⁽⁷⁶⁾.

إن وجهة النظر هذه، تعتبر كلام صاحب الوجدان ككلام غيره من الناس، فهو قابل للتحليل عن طريق العقل، ومصدر الخطأ فيه هو إصرار صاحبه على كونه يتناول المطلقات، وهذا ما يسد السبيل أمام العقل، ويعرقل جهوده التحليلية؛ وبين زكي نجيب محمود في هذا السياق أن الوجدان ليس معصوماً من الخطأ كما يدعي صاحبه، وإنما هو كالعقل يقدم لنا مجموعة من القضايا التي قد تكون صادقة، وقد تكون كاذبة، وهو يلاحظ أن الإنسان كلما ضعفت قواه، ازداد اعتماده على الوجدان دون العقل، لأن الأول يهيء له الحقائق المطلقة من دون بذل أي جهد يذكر، على

من الغوص إلى داخله، فهو لن يستطيع أن يقدم سوى الحقائق النسبية، التي تتغير تبعاً لموقع العقل من الموضوع المدرك، أما الحقيقة التي تدرك بالحدس أو الوجدان، فهي مطلقة، لا يمكن أن تعبر عنها رموز اللغة، لكونها أداة من أدوات التعميم نستخدمها في جميع الحالات المتشابهة، في حين أن الحقيقة المطلقة، فريدة من نوعها، لا يمكن أن تنقل إلى الآخرين، وهي تخص الذي اكتشفها، فمعرفة الإنسان لذاته مثلاً، تخصه وحده دون غيره. ويعتقد أنصار الوجدان أن الإنسان يدرك ذاته عن طريق الحدس دون اللجوء إلى أي نوع من التحليل.

أما رد زكي نجيب محمود على ما تقدم، فهو يتلخص في إلحاحه على أن أي تحجيم للعقل ودوره، سيدفعنا إلى نفي الأساس الذي تستند إليه نظرية برجسون ذاتها، فبمنطق «العقل وحده استطعنا أن ندرك ما هنالك من صراع بين الأحياء من أجل البقاء»⁽⁸⁰⁾، وبمنطق العقل وحده، تمكنا من الوصول إلى نظرية التطور البيولوجي، التي وضعها برجسون في حسابه، حينما أعلن أن «العقل - لكونه حديث الظهور في سلم التطور - فهو وشيك الزلل على حين أن غريزة الحيوان - لأنها ضاربة إلى أول نشأة الحياة - فهي مسددة الرؤية نحو الصواب دائماً»⁽⁸¹⁾.

ويؤكد زكي نجيب محمود أن العقل على الرغم من حداثة، قد جاوز حدود المنفعة المباشرة، وكَوّن عبر عملية التجاوز تلك، تراثاً حضارياً وثقافياً، في الوقت الذي بقيت فيه الغريزة عند مستواها الأول، واستمرت على وظيفتها في حفظ البقاء.

بالإضافة إلى ذلك كله، يبين أن الخطوة الماثلة في موقف صاحب الحدس لا يمكن تجاهلها، لأنه يصرّ على أن «الحقائق» التي يتوصل إليها هي «حقائق مطلقة»، الأمر الذي يسدّ الطريق أمام أية محاولة ترمي إلى التأكيد من صحة مزاعمه، أو الإشارة إلى مواضع الخطأ فيها، لأن صاحبها لا يعترف أصلاً بأي

عكس العقل الذي يتطلب عملاً شاقاً، يُبذل في تحصيل مجموعة من الحقائق النسبية، التي قد تتغير بعد حين، نتيجة جهود عقلية أخرى، تثبت عدم جدوى ما كان قد تم التوصل إليه؛ وبالتناغم مع هذا الموقف، يبين زكي نجيب محمود، أننا في حياتنا الحالية، نعلي من شأن الوجدان على حساب العقل، لأن «الرأي الشائع فينا هو أن العقل بعلمه عدو للوجدان ومشاعره، ولما كانت الكثرة الكاثرة منا نصيرة الوجدان، فسحقاً للعقل ومناهجه ونتائجها، إنه إذا كانت المفاضلة بين رأس وقلب فلا تردد في اختيار القلب، وهل هي مصادفة أن نجد منا ألف شاعر كلما وجدت عالماً واحداً؟»⁽⁷⁷⁾.

ويتابع قائلاً: «قل لمن شئت: إن العقل الذي هو أداة العلوم مأمون الجانب وينبغي الركون إلى تدبيره وحسابه، كلما هممنا بعمل نُؤديه، تراه يشيخ بوجهه عنك حتى لو كان من رجال العلوم في أعلى مستوياتهم، طالما هو خارج معمله، لأن العقل عنده مكانه بين جدران المعمل لا يجاوزها ولكن قل له: إن الإدراك الصوفي النافذ خلال الحجب والأستار قادر على رؤية الغيب رؤية حق وصدق، فقل أن نجد منه الشك والتكذيب، فالسائد فينا جميعاً أن هذا الضرب من كشف المحجوب هو في مستطاع نفر مكرمين مقربين، إذا ما اهتموا بوجدانهم إلى الحق فلن يجد الباطل إليهم سبيلاً»⁽⁷⁸⁾.

وضمن هذا السياق، يلاحظ زكي نجيب محمود أن برجسون - فيلسوف الدفعة الحيوية - قد حظي بأهمية وتقدير كبيرين من قبل المفكرين والمهتمين بالفلسفة عندنا، وذلك لأن برجسون هو «ممن يأخذون بوجهة النظر الصوفية التي تركز إلى الحدس دون العقل في رؤية «الحق»؛ فهو يقول في تمييزه بين الأداتين، أن العقل إنما يحوم حول الموضوع الذي يدركه، على أن الحدس يغوص إلى صميمه»⁽⁷⁹⁾، وطالما أن العقل يحوم حول موضوعه، دون أن يتمكن

في العصور الحديثة - بعد ان سلم العلم بنظرية التطور - أكثر دقة وأكثر عمقاً، وأصبحت مشكلة الحياة نفسها: فهل الحياة حصيلة لعدة عوامل من الممكن حسابها رياضياً، والتنبؤ بها بدقة، أم أنها حدث جديد في مجرى التطور⁽⁸²⁾. وما نرمي إليه هنا، هو تقديم صورة شاملة، إلى حد ما، لمجمل آراء زكي نجيب محمود حول الحرية، ومن الطبيعي في هذا المجال، أن نبدأ بعرض وجهة نظره حول الجبر الذاتي.

حرية الجبر الذاتي:

إن أي سعي جاد، يتطلع إلى الإحاطة بوجهة نظر زكي نجيب محمود حول الحرية، لابد أن يأخذ في حسابه ضرورة التعرف إلى آرائه العديدة حول الحرية بأنواعها، وموقفه منها، لأن مثل هذا العمل سيساعد في فهم موقفه من الحرية.

يلاحظ زكي نجيب محمود أن الجبرين يستندون في آرائهم إلى حجج ثلاث هي: «(أ) أنه من المستحيل على الشيء أن يكون خلاف ما هو عليه. (ب) أن مبدأ السببية هو المبدأ السائد في الطبيعة (ج) كل شيء يمكن التنبؤ به إذا توافرت معطيات معينة»⁽⁸³⁾.

ومن ثم يعتمد إلى دراسة هذه الحجج من جوانبها المختلفة، بغية الرد عليها، فيجد أن الحجة الأولى تحتمل تفسيرين:

الأول، ينص على أن الجمع بين الفقرتين الآتيتين مستحيل على الرغم من أن «كلا منهما ممكنة على حدة وهما: 1 - أن الجوهر (ج) لا بد أن يكون في حالة مختلفة عما كان عليه بالفعل. 2 - وأن كل شيء آخر في العالم لابد أن يظل كما كان عليه بالفعل»⁽⁸⁴⁾.

ويمثل رد زكي نجيب محمود على هذا التفسير، في تشديده على أن دليل صحته لا يمكن أن يكون قليلاً أو تجريبياً، لأن التجربة لا تؤيد «الافتراض

خطأً يمكن أن ينال ما يقدمه من «حقائق»، أو بالأحرى ما يقدمه من قضايا. ويقدم زكي نجيب محمود في هذا السياق مثلاً، يؤكد صحة موقفه من صاحب الحدس، وخلاصته أن الإنسان في الأحوال العادية لا يعرف عن ذاته أموراً كثيرة، حتى يأتي التحليل النفسي ويطلعه على بعض الأمور التي قد تكون وراء اضطرابات عدة يعاني منها، لم يكن في استطاعته الوصول إلى مصدرها بمعزل عن التحليل النفسي، وهذا ما يشير إلى حقيقة مفادها: إن طريق الحدس أو الوجدان ليس في منأى عن الخطأ، كما أن الوجدان لا يقدم ما يرتقي إلى مستوى اليقين المطلق.

2 - موقف زكي نجيب محمود من الحرية:

لقد تناول زكي نجيب محمود مشكلة الحرية، وخاض بحرها مع من خاض، وبحث في خفاياها مع من بحث، ولم يتوان عن جعلها موضوعاً لأطروحاته التي نال بموجبها درجة الدكتوراه من جامعة لندن، وهو يصف مدى اهتمامه بهذه المشكلة قائلاً: «شغلتني مشكلة البحث فيما إذا كان الإنسان حراً أو مجبراً منذ مطلع شبابي، وقد تكون هذه هي الحالة نفسها مع غيري من الناس، إذ يبدو أن المشكلة تفرض نفسها على الانسان حين يدرك أنه مسؤول اخلاقياً، ولم يتوقف عامة الناس، تماماً كالفلاسفة - عن إثارة المشكلة ومحاولة الوصول إلى حل مقنع لها... لقد ظهرت هذه المشكلة في عدة صور متباينة خلال المراحل المختلفة التي مر بها التطور العقلي، فكانت في صورتها البدائية البسيطة مشكلة لاهوتية هي: كيف نوفق بين وجود إله قادر على كل شيء، عالم بكل شيء... من ناحية، وبين حرية الإنسان المسؤول أخلاقياً من ناحية أخرى... وكانت في المرحلة الثانية من النمو العقلي للإنسان مشكلة ميتافيزيقية بصفة خاصة هي: كيف نوفق بين الحرية الأخلاقية، وبين فكرة السببية وعمومية القانون وشموله... وأصبحت

القائل بأن (ج) لابد أن يكون في حالة مختلفة عن الحالة التي كان عليها بالفعل»⁽⁸⁵⁾.

وفي مناقشة الدليل القبلي، يسعى زكي نجيب محمود إلى التأكيد مما إذا كان هذا التفسير ضرورياً بذاته؟ أم أنه عبارة عن نتيجة لقضية أخرى مفترضة؟ ومن أجل ذلك فهو يعمل على توضيح رأي الفيلسوف الجبري على النحو التالي: «إذا كانت الوقائع هي (ج) أ ب ح فإنه من المستحيل أن تكون هذه الوقائع هي (ج¹) أ ب ح. و(ج) هنا تمثل شيئاً ما في وقت ما له صفة ما. أما أ ب ح فهي تمثل بقية العالم في نفس هذه اللحظة. و(ج¹) تمثل الشيء نفسه مع صفة مختلفة. وإذا نظرنا إلى (ج) وحدها وجدنا أنها يمكن أن توجد على النحو الذي تقول هذه الوجهة من النظر. إذ يمكن أن تكون ممكنة، لكنها لا يمكن أن تكون ممكنة بالمشاركة Compossible مع بقية أجزاء العالم: ولم؟ لابد أن تكون الإجابة كما هو واضح أن هناك مجموعة من العلاقات ترتبط بين (ج) وبين أ ب ح بطريقة تجعلها تؤلف كلاً واحداً. وهكذا يتضح في الحال أن وجهة نظر الفيلسوف الجبري التي نناقشها تفترض الوحادية كأساس تقوم عليه، وبالتالي فهذه الوجهة من النظر ليست ضرورية ضرورة ذاتية، لكنها نتيجة ضرورية لافتراض آخر أو لمجموعة من الافتراضات»⁽⁸⁶⁾.

وينتقل زكي نجيب محمود لمناقشة التفسير الثاني، وخلاصته أنه من المستحيل أن يكون الشيء خلاف ما هو عليه في الوقت ذاته، بمعنى أن الجوهر (ج) في لحظة معينة، لا يمكن أن يكون (ج¹) في اللحظة نفسها، لأن حدوث أي تغيير في الجوهر يعني حدوث تغيير في علاقاته التي يرتبط من خلالها مع العوامل الأخرى، وتغير العلاقات يدل على حدوث تبدل في العالم، الأمر الذي يرفضه الجبري. ويرفض زكي نجيب محمود هو الآخر هذا التفسير، بالانطلاق من فكرة الديمومة «التي يمكن أن تتصور معها أن شيئاً ما

أو آخر يمكن أن يحدث في وقت معين»⁽⁸⁷⁾. ويذهب إلى «أن الفاعل يمكن أن يرتبط بعلاقة مختلفة أتم الاختلاف عن العلاقة التي يرتبط بها بالفعل مع شيء آخر، ويظل هو هو نفسه»⁽⁸⁸⁾. أما بالنسبة لحجة الجبريين الثانية، فقد عبر عنها «جيفونز - Jevons» بقوله: «إننا يمكن أن نقبل بأمان تام - كافتراض علمي مقنع - النظرية التي قدمها لايبلاس ببراعة. والتي تقول أن المعرفة الكاملة للكون - كما هو موجود في لحظة معينة - لابد أن تعطينا معرفة كاملة بما سوف يحدث من الآن فصاعداً، وإلى الأبد. أن الاستدلال العلمي يعد مستحيلاً ما لم ننظر إلى الحاضر على أنه حصيلة الماضي، وسبب لما سيأتي. فليس ثمة شيء مجهول لدى العقل الكامل»⁽⁸⁹⁾.

غير أن بعض الجبريين لا يكتفون بجعل الطبيعة وحدها خاضعة لمبدأ السببية، وإنما يسعون لتوسيع نطاق ذلك المبدأ، ليشمل جميع مجالات الذهن البشري، وهم يفعلون ذلك من دون الوصول إلى حد الإنكار التام لوجود الذهن، «فهم في حقيقة الأمر قد يقرون وجود الذهن وجوداً حقيقياً، لكنهم في هذه الحالة يصرون على القول بأن الحالات النفسية لابد أن تكون دائماً وبصفة شاملة محتومة وفق الحالات العصبية»⁽⁹⁰⁾. وهم بذلك يخضعون الذهن لتلك الحالات العصبية، التي يعتبرونها بمثابة السبب الكامن وراء حالات الشعور المتعددة، التي ينظرون إليها بوصفها الظاهرة المصاحبة للتغيرات العصبية، ويمكن أن نميز في هذه الظاهرة بين ثلاثة أسس تقوم عليها هي:

- 1 - عمليات المخ التي تمثل التغيرات الفيزيائية.
 - 2 - التغيرات والعمليات النفسية التي تصاحب عمليات المخ.
 - 3 - العلاقة بين سلسلتي التغيرات.
- وتجدر الإشارة هنا إلى أن مثل هذه السببية، التي يدعي الجبري أن السلوك الإنساني يخضع لها، تنفي

الواضح في هذه الحالة اننا لا نستحق لا لوم ولا ثناء، ولا عقاب ولا ثواب، ومن العيب أن نحاول تعديل نشأة هذه الصراعات بأن نعدل من طبيعتنا عن طريق هذه المؤثرات»⁽⁹³⁾.

وبعد استعراض حجج الجبريين هذه التي أسهنا في تقديمها، ينتقل زكي نجيب محمود إلى مناقشتها، ويتناول قبل كل شيء مبدأ السببية، فيرى انه ليس بالمبدأ اليقيني الذي يمكن أن نصل إليه عن طريق الحدس، كما انه ليس بالمبدأ الذي يمكن إثباته من خلال المقدمات والخطوات المنطقية، الأمر الذي يؤكد انه ليس إلا «مسئمة مقيدة وضرورية لتقدم العلم»⁽⁹⁴⁾، وهو في هذا يلتقي مع رسل الذي يقول: «إن ما جعل علم الطبيعة يقلع عن البحث وراء الأسباب هو انه لا وجود لمثل هذه الأمور في الواقع»⁽⁹⁵⁾. بعد ذلك يبين ان الاطراد الذي نشاهده في الطبيعة، لا يرجع إلى سلسلة الأسباب - كما يدعي الجبري - وإنما هو مجرد تنابع في الحوادث، نطلق على الحادثة الأولى - تجاوزاً - تسمية السبب، وعلى التي تليها النتيجة؛ ويلاحظ ان هذا التتابع يختلف عن العلاقة التقليدية التي يعتقد الجبري انها تقوم بين السبب والجبرية، وذلك في النقاط التالية:

«1- التابع في الحالات التي لم نلاحظها حتى الآن ليس أكثر من ترجيح بيننا ترانا نفترض أن العلاقة بين السبب والنتيجة هي علاقة ضرورية.

2- لن يزعم أحد أن كل مقدم سبق الحادثة هو سببها بهذا المعنى. لكننا سوف نؤمن فحسب بالتتابع السببي حيثما وجدناه، دون أن نفترض أنها معاً (أي الحادثتين المتتابعتين) توجدان باستمرار على هذا النحو.

3- أي حالة من حالات التابع الذي يتكرر بشكل كاف سوف تكون حالة سببية بالمعنى الذي ذكرناه، أعني أننا لن نرفض القول بأن الليل هو سبب النهار.

عن ذلك السلوك أية تلقائية، لأن هذه تتعارض مع السببية، وتشير إلى إمكانية انطلاق السلوك الإنساني لا من أسباب محددة، وإنما مما يراه صاحبه دون غيره، سواء أكان هذا «الغير» متمركزاً في ذاته، متمثلاً بحركات الدماغ، أو كان خارج ذاته، يفرض عليه أنماط سلوكه عبر سلسلة الأسباب العديدة ويحاول الجبري دعم مواقفه أكثر وأكثر، فيسعى إلى تفسير اللاحتمية التي تبدو من خلال عمل الأذهان البشرية عن طريق إرجاعها إلى جهلنا بالعوامل الكامنة وراء عملية اتخاذ القرارات الصادرة عن تلك الأذهان، وبذلك فإنه «يعتقد أن اختيار الإنسان يرد إلى مسألة رياضية بحتة هي حل معادلة أو مجموعة من المعادلات. أما القول بأن معرفتنا الرياضية الحالية لن تمكّننا من حل مثل هذه المعادلات فهو لا يعني سوى نقص عارض يرجع إلى المرحلة الراهنة التي وصلت إليها معرفتنا حتى الآن»⁽⁹¹⁾، ويؤيد الجبري وجهة نظره هذه بأثلة عدة يستمدّها من الحياة اليومية، منها: ذلك الاتفاق الحاصل بين الناس حول أهمية العقوبة ودورها في تعديل سلوك المذنب، واعتمادنا على توقعاتنا بشأن ما قد يقدم عليه أصدقائنا في المستقبل، من خلال معرفتنا لظروفهم وميولهم، وللأسلوب الذي يتبعونه عادة في تناوّلهم للمسائل.

ولا يكتفي الجبري بذلك، بل يسعى لتوظيف حجة طالما استخدمها معارضوه، الذين أكدوا أن إنكار «حرية الإرادة يجعل المسؤولية الأخلاقية بلا معنى، ويحرم فكرة الثواب والعقاب من كل مبرر منطقي»⁽⁹²⁾.

أما الجبري، فهو يرى عكس ما يذهب إليه معارضه، ويعتقد أن الإقرار بحرية الإرادة، يدفع بنا نحو الاعتراف بأن العقوبة لن تكون في هذه الحالة «إلا انفعال استياء أو انتقام. لأنه لو كانت مسائل الصراع الأخلاقي تحكم فيها لا ظروف طبيعتنا الخاصة بل بعض البدايات الجديدة... فإنه من

وتنطبق على عالم الطبيعة. أما السببية النيوماثية - وهي تتميز تماماً عن هذه السببية التجريبية - فيسميها كانط بسببية الحرية أو العقل Intelligence، والسببية النيوماثية هي التي تنتمي إلى الإنسان. والسلوك الذي يقوم على أساس من العقل يقدم مثلاً كافياً لمثل هذه السببية⁽⁹⁷⁾، التي تنقذ السلوك الإنساني من الحتمية، التي يحاول الجبري فرضها عليه، من خلال إرجاعه لذلك السلوك إلى نسق محدد يمثل حالاته المختلفة، واللحظات الزمنية التي يمر بها، ويمثل أيضاً عملية الربط بين كل حالة واللحظة الزمنية التي تقابلها؛ فإذا كانت (م) تمثل حالة من حالات السلوك الإنساني، وإذا كانت (ل) تمثل لحظة زمنية معينة يمر بها ذلك السلوك، فإننا نستطيع التعبير عما سبق بالمعادلة التالية: $م = ل$ (م، ل1، م2، ل2، م3، ل3، م ن، ل ن).

أما السببية النيوماثية فهي تتعارض مع هذه الحتمية الصارمة، ويعتقد زكي نجيب محمود أن المعادلة التي يعتمد عليها الجبري في تفسيره للوقائع، لا يمكن أن تنطبق على السلوك الإنساني، باعتبار أنها تتطلب إمكانية التعبير الكمي عن أفعالها، في الوقت الذي لا يمكن فيه أن نتوقع أية إمكانية من هذا القبيل بالنسبة للإحساس والوجدان، ونشاط الانتباه، وبذلك «فإن المعادلة تتحطم وتهار من حيث انطباقها على الموجودات البشرية»⁽⁹⁸⁾.

بعد هذا التوضيح، ينتقل زكي نجيب محمود إلى مناقشة حجة الفيلسوف الجبري التي تقول: «إن الذهن ما هو إلا ظاهرة ثانوية مصاحبة للمادة، فيري أنها من تلك الحجج التي لا يمكن الدفاع عنها، نظراً لأسباب عدة منها:

1 - إن الانتباه - وهو حالة أساسية من حالات الذهن - فعل نشط، قادر على أن «يتسبب في تغير ما دون أن يكون له نفسه مسبب، فهو يحول السلسلة الآلية ويوقفها ثم يبدأ سلسلة جديدة»⁽⁹⁹⁾.

4 - مثل هذه القوانين الخاصة بالتتابع المرجح رغم أنها مفيدة في الحياة اليومية وفي طفولة العلم - تتجه إلى أن يحل محلها قوانين مختلفة أتم الاختلاف بمجرد ما يصبح العلم ناجحاً. فقانون الجاذبية سوف يوضح ما يحدث في أي علم متقدم. ففي حركات الأجسام التي يجذب بعضها بعضاً لا يوجد شيء اسمه سبب ولا شيء اسمه نتيجة لكن هناك مجرد صيغة فحسب»⁽⁹⁶⁾.

وبتحويل العلاقة التقليدية بين السبب والنتيجة إلى مجرد تتابع، يكون زكي نجيب محمود قد أنجز جزءاً رئيساً من المهمة التي تستهدف تفنيد مزاعم الجبري المستندة إلى السببية، ويتابع لينجز الأجزاء المتبقية، فيجد أن مبدأ السببية - وبعد التأكد من عدم جدواه في مجال الطبيعة - لا يمكنه أن يقدم شيئاً فيما يتصل بتحديد توجهات السلوك البشري، ولذلك فإننا لا نستطيع الاقرار بنوع من التتابع السببي بين حدث معين - عقلي أو فيزيقي - بوصفه السبب، وبين التصرف اللاحق للكائن البشري باعتباره النتيجة.

ويعتمد زكي نجيب محمود في توضيح هذه النقطة على برجسون، ويستمد منه فكرته عن الديمومة في مجال الشعور، تلك الديمومة التي تجعل الفعل الإنساني فريداً من نوعه في كل لحظة من اللحظات التي يمر بها، فالزمن يعتبر هنا بعداً أساسياً من أبعاد الفعل، وأي تجاهل لهذه الحقيقة، يدفعنا إلى تحجيم ذلك الفعل - والمقصود به هنا هو الفعل الإنساني - ومعاملته كسائر العمليات الطبيعية التي لا تحمل طابع الزمان.

غير أن زكي نجيب محمود - وعلى الرغم من كل هذا - يقر بنوع من السببية في مجال الأفعال الإنسانية، ويبين أنها تتميز عن تلك التي تخضع لها الظواهر الطبيعية، وهو في هذا يأخذ بتقسيم كانط للسببية إلى: ظاهرة ونيوماثية Noumenal، «والسببية الظاهرية هي التي تختص بالتتابع المنظم للحوادث

2 - إن حجة الجبري تجعل من السوجدان، والارادة، والإدراكات الحسية جميعها، رموزاً لحركة الجزئيات في المخ، والحركة «بمعنى النقلة في المكان Locomotion هي من نوع واحد»⁽¹⁰⁰⁾، وهذا يعني أنه لتمييز حركة عن أخرى ينبغي أن نلجأ إلى الفروقات الكمية فيما بينها، «وبالتالي فإن تأليف مسرحية هاملت أو التألم من وجع الضرس، وكونك في حالة فرح، ومشاركتك في سباق الخيل هي كلها فقرات من نوع واحد، والفرق الوحيد بينها هو فرق كمية الحركة الموجودة»⁽¹⁰¹⁾.

3 - إن عملية الربط بين الحالات الذهنية، والحركات التي تحدث في الدماغ، تضعنا أمام مأزق حرج، قوامه صعوبة التمييز بين حالة الحلم وحالة اليقظة، لأننا في الحالتين نجد حركة في الدماغ، وفي الحالتين تكون هناك عمليات ذهنية مصاحبة لتلك الحركة.

4 - «إذا سلمنا بأن كل حادثة فيزيقية ولتكن، يصاحبها حدث سيكولوجي هو، فما الذي يبرهن على أن أحدهما ظاهرة، بينما الثاني ظاهرة مصاحبة وليس العكس»⁽¹⁰²⁾.

بعد هذا الفصل بين العالم المادي والذهن، يسعى زكي نجيب محمود إلى تفنيد وجهة نظر الجبري القائلة: إن السلوك البشري - أي مجمل حالات الذهن - خاضع لاطراد قوامه السببية التي يسير بموجبها. ومن الواضح أن هذا الزعم ينفي وجود الحرية، لأنه يرى أن الأفعال الإنسانية ترتبط بعضها ببعض عبر الرابطة السببية، شأنها في ذلك شأن الظواهر الطبيعية.

ويرمي الاعتراض الأخير إلى التشكيك في التوازي - المزعوم - بين حركات المخ وحالات الذهن، الذي يعتبر الركن الأساس في فلسفة الجبري؛ وهو من أجل ذلك يبحث عن الدليل الذي يعتمد عليه لإثبات مثل ذلك التوازي أو نفيه، فيرى أن الفرد بمفرده لا يمكن أن يقوم بالكشف عن حركة جزئيات مخه، وعن الحالات الذهنية المصاحبة لتلك الحركات في الوقت نفسه، لذلك فإن هذه المسألة تترك لعالم الفسيولوجيا، وكل ما يستطيع هذا العالم أن يقوم به، هو ملاحظة التغيرات التي تحدث في المخ «وهي بوصفها حوادث مادية لا تقدم فرضاً Exhypothesi أي دليل على مصاحباتها الذهنية»⁽¹⁰³⁾.

ولا ينكر زكي نجيب محمود درجة معينة من الاطراد يتصف بها السلوك الإنساني، لكنه يلاحظ أن هذا الاطراد لن يكون في صالح الحتمية التي يدعو إليها الجبري، وهو يقول في هذا: «مهما يكن من شيء فإن الاطراد في سلوك الإنسان لا يبرهن على أن السلوك تتحكم فيه تماماً العوامل الخارجية على نحو ما يعتقد الجبريون ويريدون منا أن نعتقد في ذلك، وإنما سلوك الإنسان من صنع الإنسان نفسه Self - Made وهو منسوج في السداخل Hom - Spun إن صح التعبير»⁽¹⁰⁵⁾.

وفي هذه الحالة، سيضطر عالم الفسيولوجيا إلى

وهذا يكون زكي نجيب محمود في سعيه لإنقاذ السلوك الإنساني من الجبرية الحتمية، قد أخضع هذا السلوك لجبرية أخرى، ذاتية نابعة من طبيعة الذات نفسها، وهو يعتقد أن مثل هذه الجبرية هي التي تحفظ للإنسان حريته «لأن طبيعة الفاعل - إلى حد معين - من صنعه»⁽¹⁰⁹⁾.

وأخيراً، يتناول زكي نجيب محمود حجة الجبري التي تؤكد إمكانية التنبؤ بكل شيء فيما لو توفرت المعلومات الكافية؛ وتشمل هذه إمكانية عند الجبري، حوادث العالم المادي، بالإضافة إلى الأفعال الإنسانية، التي تعتمد حسب وجهة نظره على الأولى «المادية».

ويعمل زكي نجيب محمود من أجل الكشف عما تتضمنه هذه الحجة من مغالطات، ليتوصل من ثم إلى إثبات الحرية الإنسانية، وفي سبيل ذلك، يسعى - على الرغم من عدم قبوله بفكرة اشتقاق الأفعال الإنسانية من الأسباب المادية المنتمية إلى العالم الطبيعي - يسعى لتوضيح مبدأ الاحتمية في مجال الطبيعة، ويعتقد أن حجج الفيلسوف الجبري ستفقد مشروعيتها مع أول بادرة تثبت صحة هذا المبدأ، لأننا إذا لم تتمكن من التنبؤ بحوادث العالم الطبيعي، فمن المنطقي جداً، أننا لن نصل إلى أي شيء من هذا القبيل على صعيد الأفعال الإنسانية، التي يجعلها الجبري صورة لما تجري عليه الأحداث في الطبيعة.

وهو يقدم في هذا السياق أمثلة من اكتشافات علوم العصر منها: «افتراض العلماء أن الذرة تتألف من نواة شمسية مع إلكترونات كوكبية تدور حولها في عدد من المحاور، وتبعا لمثل هذا الافتراض فإن إشباع الذرة يحدث حين يقفز الإلكترون من محور آخر في لحظة معينة يفترض فيها أنها غير محددة»⁽¹¹⁰⁾؛ إلى جانب الذرة، تبرز ظواهر أخرى تشير إلى أهمية مبدأ الاحتمية، منها قياس الأجسام الدقيقة، «فحين تقاس مقادير معينة مجاوزة درجة من الدقة، فإن أثر

ظل الاحتمية في تغير مستمر، فهو كل مرة ينطلق انطلاقاً جديدة، وليس من العدل في شيء - تبعاً لما يذهب إليه الجبري - أن نحاسب الإنسان على هفوات سلوك لم يعد سلوكه.

ويعترف زكي نجيب محمود بأهمية هذا الزعم، فيبا إذا «اعتبرنا» الأخلاق علاقة اجتماعية فحسب - بحيث تفسر المسؤولية بالفاظ العقوبة التي يوقعها الناس في مجتمع على المخطيء، أو المكافأة التي يقدمونها إلى المصيب. فالمسؤولية هنا تعني المسؤولية أمام الآخرين الذين يبدون استحساناً أو استهجاناً لسلوك شخص ما حتى يغيره إلى الصورة المقبولة اجتماعياً»⁽¹⁰⁶⁾.

لكنه يرى في المقابل، أن الأخلاق لا يمكن أن تفهم على هذا النحو، فيقول: «إن هذه النظرة تستبعد ما اعتقد أنه أعظم النقاط جوهرية في الأخلاق، وهو ما يمكن أن أسميه بالمسؤولية الذاتية Self - Responsibility أعني مسؤولية الفاعل عن نفسه»⁽¹⁰⁷⁾.

وبذلك يظل الفرد - حتى ولو كان في حالة عزلة عن المجتمع - خاضعاً لمسؤولية أخلاقية تلزمه بأداء واجباته، أما السؤال عن الأسباب التي تلزم الفرد بذلك، فهو في اعتقاد زكي نجيب محمود سؤال لا مبرر له، أو أنه بالأحرى سؤال مخادع، وهو يقول في ذلك - ملتقياً مع كانط - «الفعل الذي يكون من واجبي يعني أنني ينبغي علي أن أفعله، ... اننا نبذل جهداً أخلاقياً في أفعالنا الإرادية لا لأننا نريد أن نصل إلى غاية موضوعية، لكن لأننا نشعر أنه من المحتم علينا أن نحقق طبيعتنا الحقة بأن نسلك سلوكاً عقلياً. وصحيح أن أفعالنا الإرادية يمكن أن يتصادف أن تشبع ميلنا، لكن حتى في هذه الحالة فنحن لا ننجزها لأنها تخدم ميلنا، بل ننجزها لأن من واجبنا فحسب أن ننجزها ولا نستطيع أن نذهب أبعد من سلطة الواجب. فالجهد الأخلاقي لا يبذل لأنه مفيد أو نافع. لكنه يبذل لأن سلطة الواجب تتطلبه»⁽¹⁰⁸⁾.

طبائع الأشياء التي ترتبط بها - يلزم (س) ان تكون لها الخاصية (ص) في اللحظة (ل). وبناء على هذه النظرية فان (س) يمكن أن تكون أي شيء في أية لحظة دون أن يكون هناك ارتباط على الإطلاق بين الحاضر من ناحية، وبين الماضي والمستقبل من ناحية أخرى. . . . أما فيما يتعلق بالسلوك البشري فإن هذا المذهب يرى أن الفاعل حين يسلك سلوكاً معيناً مثل «آ» فانه لا يكون مقيداً في فعله هذا بأي شيء داخلياً كان أم خارجياً. . . . ونحن نرفض مثل هذه اللاجبرية الخالصة، أو حرية اللامبالاة وعدم الاكتراث لأنها تعني ببساطة العشوائية التي هي سلب للعقل والقانون فكل شيء عند هذا المذهب ممكن ولا شيء مستحيل، ولن يكون هناك شيء مؤكد في حياة الإنسان لأن الرجل الفاضل قد ينقلب فجأة إلى رجل سيء السلوك، ومن ثم فكل محاولات المري تصبح بغير جدوى»⁽¹¹⁵⁾

وهكذا يرفض زكي نجيب محمود الجبرية الخالصة، لإصرارها على أن لكل مسبب سببه، الأمر الذي يؤدي إلى إنكار حرية الإرادة، وينبذ في الوقت نفسه اللاجبرية الخالصة التي تنكر إمكانية وجود أي نوع من الترابط بين الأفعال الإنسانية؛ لكنه في المقابل، يقدم وجهة نظره حول الموضوع، وهي تتمثل في تصور ثالث لمبدأ السببية، يختلف في اعتقاده عن الرؤية الميتافيزيقية، التي ترى: «أن الترابط الضروري بين السبب والنتيجة يمكن معرفته معرفة أولية عن طريق تحليل التصورات، أي أن معرفته لا تتوقف على التجربة التي لا تكشف إلا عن العلاقات العرضية وحدها. وهذه السببية الميتافيزيقية فضلاً على أنها تعني ضرورة العلاقة بين السبب والنتيجة - تتضمن وحدة كامنة وراء ثنائيتها»⁽¹¹⁶⁾.

كما يختلف تصوره لمبدأ السببية عن الرؤية التجريبية، التي تقرر أن العلاقة بين السبب والنتيجة هي حادثة عرضية، ولا يميل التصور التجريبي هذا

آلة القياس على العملية المراد قياسها يصبح ملحوظاً»⁽¹¹¹⁾، الأمر الذي يجعل مسألة قياس تلك المقادير بدقة مسألة مستحيلة، وهذا ما يخرجها من إطار الحتمية، ويدفعها في المقابل نحو اللاحتمية. ويؤكد زكي نجيب محمود، أنه لم يقدم الحجج السابقة، ليبرهن «على أن السلوك البشري لا يمكن التنبؤ به لأن حوادث العالم الطبيعي قد وجدنا انها تجاوز عملية التنبؤ. فذلك لا بد أن يعني أن الأحداث الذهنية معتمدة على الأحداث المادية. وان مبدأ اللاحتمية المفترض في المادة دليل في صالح لا حتمية الذهن»⁽¹¹²⁾.

ويتابع قائلاً: ان الحجج السابقة «تهدف إلى تفنيد النظرية التي تعزو - بيقين مطلق - حتمية للعالم غير العضوي، ثم تفترض بعد ذلك عن طريق المماثلة والتشابه ان الحتمية تصدق كذلك على الحوادث الذهنية رغم مظهرها الذي يوحي بعكس ذلك»⁽¹¹³⁾. ويضيف أيضاً: «أكرر القول بانني لا أريد أن أستنبط حريتنا من اللاحتمية في العالم الطبيعي. فحتى إذا ما كان العالم المادي تحكمه حتمية مطلقة. . . . فسوف أظل على اقتناع تام بأن الإرادة البشرية تحدد نفسها بنفسها ولا يمكن التنبؤ بها»⁽¹¹⁴⁾.

الحرية كما يراها زكي نجيب محمود:

ربما تبين مما سبق، أن زكي نجيب محمود يميل إلى اللاحتمية أو اللاجبرية في إطار الأفعال الإنسانية، ويعتبرها الحرية المنشودة، لذلك - ومنعاً لأي التباس - نجده يوضح موقفه حول هذه المسألة قائلاً: «إذا كنا قد رفضنا المذهب الجبري باعتباره مذهباً يقوم على غير أساس، فاننا نرفض لنفس السبب مذهب اللاجبرية الخالص، فهو مذهب لا يمكن الدفاع عنه: وأنا أعني بمذهب اللاجبرية الخالص، تلك النظرية التي ترى أنه ليس ثمة شيء في الطبيعة (س) - أو في

وبالاستناد إلى ذلك كله، يقرر زكي نجيب محمود أن الفعل الإنساني حر ومشروط في الوقت نفسه، مشروط لأنه يستلزم وجود شخصية إنسانية، تكون مصدره.

وحر لأنه لا يخضع لأية اعتبارات أخرى سوى شخصية الفاعل نفسه.

وفي هذا السياق، يشير زكي نجيب محمود إلى أن وجهة نظره هذه تختلف عن تلك التي تنسب إلى سبينوزا أو لينتز؛ لأن الأول يعتقد بمستويين للوجود، يتصف أحدهما بالفعالية، والنشاط، والقدرة على الخلق؛ بينما يبدو الآخر منفعلاً، خاملاً، مخلوقاً.

وبذلك يقسم سبينوزا العالم إلى قديم وحادث، ويرى أن جميع الموجودات الحسية هي عبارة عن النواتج التي ترتبت على فعالية المستوى الأول، المتمثل في الجوهر اللامتناهي.

ويناقش زكي نجيب محمود وجهة النظر هذه فيقول: «دعنا الآن نسلم بالوجود الضروري للجوهر لنرى ما إذا كانت حالات الفرد يمكن استنباطها ضرورياً من هذا الجوهر دون الوقوع في التناقض. إن الجوهر هو بالضرورة أزلي ولا متناه، في حين أنه من المفروض أن حالات الفرد متناهية، وعابرة، والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: طالما أن كل ما ينتج بالضرورة عن اللامتناهي والأزلي لابد أن يكون لا متناهياً وأزلياً فكيف يمكن أن تكون هناك أحوال Modes متناهية وعابرة...»⁽¹¹⁹⁾ بالإضافة إلى ذلك، يختلف زكي نجيب محمود مع سبينوزا حول معاملة هذا الأخير للارادة بوصفها مجرد سبب في سلسلة الأسباب العديدة، بينما يعتبرها هو نتيجة منبثقة عن شخصية الفاعل الحرة، وقد عرضنا فيما سبق وجهة نظره بشأن هذه المسألة لذا لا داعي للاعادة.

أما لينتز، فقد اتخذ هو الآخر مثل سبينوزا من تعريف ديكارت للجوهر، الأساس الذي بنى عليه فلسفته، لكنه «لم يقتنع بشائية ديكارت أي لم يجد في

نحو الأخذ بمبدأ وحدة العلاقة بين السبب والنتيجة كما يفعل الميتافيزيقي، وإنما يميل إلى الكثرة، ليتخذها بوصفها مبدأ تلك العلاقة. أما التصور الذي يأخذ به زكي نجيب محمود في هذا المجال، فهو يصاغ كما يلي: «ألا توجد حلقة وسطى بين هذين الطرفين الأقصىين أعني بين التصور الميتافيزيقي والتصور التجريبي للسببية بحيث تشكل تصوراً ثالثاً للعلاقة السببية؟ هناك بالفعل خطوة أولى وسطى: ففي حين أن المقدم في السببية الميتافيزيقية ضروري وكاف، وفي السببية التجريبية لا هو ضروري ولا كاف فهو في هذا التصور الثالث: تصور ضروري لكنه ليس كافياً»⁽¹¹⁷⁾.

وبالإنسجام مع هذا التصور، يبين أن العلاقة بين الفاعل وفعله الإرادي «ليست هي نفسها بين المثلث وخواصه: كلا ولا هي كالعلاقة السببية بين الجدار وبياضه، لكنها علاقة من نوع خاص، فهي تعني أنه بدون هذه الشخصية العينية للفرد لا يمكن أن تصدر على الإطلاق مثل هذا الفعل الإرادي. لكن هذه الشخصية العينية نفسها يمكن أن توجد دون أن يكون هذا الفعل الإرادي نتيجة ضرورية لها»⁽¹¹⁸⁾.

فكل فعل إرادي وفق هذه الرؤية، يرد إلى شخصية معينة، تكون هي الشرط أو السبب الذي نتج عنه ذلك الفعل؛ لكنه في المقابل، لا يمكن الإقرار بأن الفاعل الفلاني سيقدم على هذه الأفعال الإرادية أو تلك، لأن أي تحديد من هذا القبيل، معناه تبني وجهة نظر الجبري القائلة: أن هناك إطراداً سببياً في السلوك الإنساني، كما أن أي إنكار للعلاقة السببية - التي يأخذ بها زكي نجيب محمود - سيدفعنا نحو مواقع اللاجبرية، الأمر الذي يعني التزام وجهة نظر، لا ترى في شخصية الإنسان سوى التغيرات والتبدلات الدائمة، التي لا يربط بينها رباط، لأن تأكيد مثل هذا الرباط يؤدي تبعاً لما يعتقده الفيلسوف الجبري - إلى الارتقاء في أحضان الجبرية.

من التناقض بينها، وهو لم يعد يتدخل بين الحين والآخر في شؤون هذا الكون، لأنها تسير وفق ما حدده لها.

وهنا يكمن جوهر الخلاف بين لينتز وزكي نجيب محمود، فالأول يرى أن الجوهر يحتوي على جميع كفياته وأحواله، ويعتبر أن كل جوهر يعكس الكون بأكمله، كما يعتقد بإمكانية الوصول من خلال التصور الفردي لشخص معين، إلى معرفة كل ما سيحدث له في المستقبل.

«والواقع أن مثل هذا المستقبل ليس مستقبلاً على الإطلاق، لكنه ماضٍ لأنه قد انتهى..... فنحن نتنبأ بمقدار ما نعرف، وحين نعرف كل شيء عن واقعة أماناً منتهية فليس ثمة فارق في هذه الحالة بين الماضي والحاضر والمستقبل»⁽¹²²⁾، على حد تعبير زكي نجيب محمود الذي يتابع قائلاً: «إن تأكيد العلم السابق بشيء ما هو في نفس الوقت تأكيد بأن هذا الشيء واقعة تمت بالفعل، ومحاولة التنبؤ بالمستقبل تلغي مستقبله بنفس الفعل الذي تؤكد به. وإذا ما استبدلنا «الضرورة المفترضة» بالضرورة المطلقة» عند سبينوزا، فإن لينتز لن يجد ضماناً لحرية الله ولا حرية الإنسان، لأنه لا يمكن أن تكون هناك حرية حين يكون كل شيء مؤكداً، كل شيء يسير في مجراه المعلوم مقدماً»⁽¹²³⁾.

وهكذا يرفض زكي نجيب محمود مذهب لينتز، كما يرفض مذهب سبينوزا من قبل، لأنه يجد أن الاثنين يصوران الكون والوجود الإنساني «كوقائع مكتملة أكثر منها أفعالا، في طريق الانجاز، وكل من النظرتين تبدو وكأنها تبدأ من مسلمة هي ألا شيء من الواقع Really يمكن أن يضعف وألا شيء جديد يمكن أن يضاف إلى هذا الواقع»⁽¹²⁴⁾، وبناء عليه، فلا ذكر ولا اعتراف بمبدأ اسمه التطور من قبل كل من المذهبين، وبالتالي فإن فلسفة كل منهما تبدأ من واقعة معينة لا يمكن أن تتطور، ولا يمكن أن ينبثق منها أي

الفلسفة الديكارتية أي حجة مقنعة على وجود جوهرين فقط عوضاً عن ثلاثة جواهر أو أربعة أو خمسة الخ»⁽¹²⁰⁾، كما أنه لم يأخذ بوجهة نظر سبينوزا، الداعية إلى الاعتماد على جوهر واحد لا متناه، وإنما أقر وجود عدد لا متناه من الجواهر، لأنه لم يطبق التعريف الديكارتي للجوهر على موجود معين دون بقية الموجودات؛ وإنما استخلص من ذلك التعريف نتائج عديدة منها: إن أي كائن «يفي بشروط هذا التعريف، يجب أن يكون مستقلاً كل الاستقلال عن جميع الأشياء الأخرى ومكتفياً بنفسه ومحتوياً على جميع كفياته وأحواله»⁽¹²¹⁾.

ومن أولى النتائج المترتبة على هذا القول: إنكار وجود أي نوع من العلاقات بين الجواهر، لأن ارتباط أي جوهر بآخر، عبر علاقة ما، معناه أن أحدهما يعتمد في وجوده على الآخر بشكل من الأشكال، وهذا ما ينفي ضرورة أن يكون الجوهر «مكتفياً بنفسه» ومحتوياً على جميع كفياته وأحواله، وبذلك تتحول جواهر لينتز إلى جزر مستقلة بعضها عن بعض، الأمر الذي يخلق أكثر من إشكال حول تعاملها وتفاعلها بعضها مع بعض، وهذا ما يوجب الاقرار بوجود قوة تتدخل باستمرار في شؤون الكون، باعتبار أن الجواهر وحدها لا يمكن أن تحقق نوعاً من الانسجام أو التناسق فيما بينها.

غير أن لينتز لم يذهب إلى هذا الرأي، وإنما حاول التغلب على الصعوبات التي جابهتها فلسفته عن طريق اللجوء إلى نظرية التناسق الأزلي، وخلاصتها: أن الله - الجوهر الاسمي - قد أحدث ومنذ الأزل نوعاً من التناغم والانسجام بين الجواهر اللامتناهية التي يتألف منها الكون، بحيث يسير كل جوهر في مساره، دون أن تكون له علاقة مع غيره، سوى أن مساره يكون في علاقة تكاملية مع مسارات الجواهر الأخرى، ومعنى هذا، أن الله قد خلق الكون في البداية على شكل جواهر لا متناهية، وأحدث نوعاً

شيء جديد، لأن جميع الأشياء قد وضعت منذ الأزل في إطارها المحدد.

ويرفض زكي نجيب محمود من الموقع ذاته المذهب الآلي، الذي لا يعبر الزمان أقل اهتمامه، ولا يفرق بين اللحظات الزمنية المختلفة، ولا يضع في حسابه سوى اللحظة الحاضرة الساكنة، ولا يأخذ الديمومة التي تعيشها الوقائع الطبيعية بعين الاعتبار.

كما يرفض نظرية دارون في التطور، لأنها تأبى أن تنسب أية غاية إلى الأفعال الإنسانية، ويأخذ في المقابل بنظرية لامارك، التي تفسر عملية ظهور الأعضاء الجديدة، وتطورها من خلال ما يشعر به الإنسان من حاجات، فالإنسان تبعاً لهذه النظرية، فاعل نشيط، يمارس التأثير على الطبيعة؛ ويلاحظ زكي نجيب محمود أن نظرية لامارك تؤكد حرية الإنسان، حينما تقرر أن الفاعل «وليس البيئة - هو الذي يختار ما يصلح للغاية التي يهدف إليها. ولا يمكن أن يعترض معترض على ذلك فيقول: إن العلاقة بين الفاعل من ناحية والبيئة من ناحية أخرى هي التي تؤدي إلى خلق العضو الصالح أو المناسب، ومن هنا فإن أحدهما ضروري كالأخر سواء بسواء... لا يمكن أن يعترض معترض على هذا النحو لأن المهم هنا هو أي الطرفين هو الذي يستحدث Initiates التغيير»⁽¹²⁵⁾.

وهو من جانبه يجب على ذلك قائلًا: «إن الفاعل هو الذي يشعر بالحاجة ويسعى لاستخدام البيئة بالطريقة التي تساعد في إشباع حاجته. والفرق بين النظريتين يكمن في القول بأن النظرية الأولى (أي نظرية دارون) لا تهدف إلى تحقيق غرض ما عن وعي أو بلا وعي. أما النظرية الثانية (أي نظرية لامارك) فهي تهتدي بهدي غرض يسعى التطور إلى تحقيقه»⁽¹²⁶⁾. وهكذا يتضح أن التطور الذي يقصده زكي نجيب محمود هو التطور الخلاق، الذي يتجلى عبر ظهور أشياء جديدة باستمرار، تتنافى جذتها

والاقرار بإمكانية النبوءة في عالم الإنسان.

بعد كل هذا الاستعراض لمختلف النظريات التي ناصرت الحرية، وتلك التي عارضتها، بقي علينا أن نعود مرة أخرى إلى حرية الجبر الذاتي، التي تمثل وجهة نظر زكي نجيب محمود حول الحرية، وذلك لتأخذ فكرة عن الآمال التي تعقد عليها، وعن الحدود التي توضع لها، وفي ذلك يقول زكي نجيب محمود: «إن حرية الجبر الذاتي التي ننسبها للإنسان لا تشمل كل ما يتعلق بوجوده وسلوكه، فمن الطبيعي ألا نتحدث عن وجوده الذي بدونه لا يمكن أن يكون لا حراً ولا مجبراً، لأن أية صفة تنسب إليه لا بد أن يسبقها التسليم بأن الإنسان موجود، فوجوده شرط سابق لحرية، وعلى ذلك فالقول بأن وجوده واقعة معطاة لا يمكن أن يتخذ كدليل ضد حريته»⁽¹²⁷⁾.

وما يلاحظ هنا، هو أن هذا الموقف لا يعامل جميع الأفعال الإنسانية بوصفها حرة، لأنه يرى أنها تتوزع بين مستويات عدة، وهو يميز في هذا المجال، بين فئتين من الأفعال أو الحركات الإنسانية هما:

1 - الحركات الآلية: وهي التي تصدر عن الجسم البشري حينما يخضع للقوانين الطبيعية، مثله في ذلك مثل أي جسم آخر، فالجسم البشري لا يعامل هنا ككائن حي، وإنما يعامل كأبي جماد، مثلاً: سقوط شخص ما من مكان مرتفع، يعتبر حركة آلية، لأن هذه الحركة لا تخضع لإرادة الشخص أو حريته.

2 - الحركات الحيوية: وهي التي تصدر عن الكائن الإنساني بإرادته، مثلاً: أن صعود شخص إلى مكان مرتفع يعتبر حركة حيوية بالنسبة إليه، لأنه صعد بمحض إرادته، دون أي قسر من جهة القوانين الطبيعية. ومن الواضح أن حرية الإنسان يمكن أن تنسب إلى حركات جسمه الحيوية دون الآلية، غير أن زكي نجيب محمود يؤكد أن هذه الحركات - الحيوية - تشير إلى «حرية الحياة بصفة عامة لا إلى حرية الفرد

اللهم إلا من حيث اعتبار هذا الفرد ممثلاً للحياة»⁽¹²⁸⁾.

أما حرية الفرد فهو يعتبرها هامة وضرورية إلى الحد الأقصى، لذلك يسعى جاهداً لتبيان الأساس الذي تستند إليه، فيجده ممثلاً في الجانب السيكولوجي، ويرى أننا في هذا «الجانب نجد أن الأفعال الإرادية هي وحدها الأفعال الحرة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة»⁽¹²⁹⁾، ويقصد بالأفعال الإرادية، تلك التي تبدأ بالانتباه إلى فكرة معينة، وتنتهي بإحداث نوع من التغيير عبر التحقق الكامل لتلك الفكرة، وذلك معناه أن إرادة الإنسان الذي توصل إلى تلك المرتبة - مرتبة التحقيق الكامل للفكرة - كانت حرة من كل قيد.

ومن هنا، يتضح لنا أن زكي نجيب محمود يربط بين الحرية وتحقيق أغراضنا في الحياة، وهو يبين ذلك بقوله: «... ومن ثم فالسؤال: هل نحن أحرار؟ يمكن أن يكون أكثر وضوحاً لو وضع في صيغة مساوية فقلنا: هل أردنا شيئاً فقط؟ وإذا ما وضع السؤال على هذا النحو فسوف تتولى التجربة والخبرة الإجابة عنه إجابة مباشرة»⁽¹³⁰⁾.

ومن الطبيعي في هذا السياق، أن تكون الحرية المنشودة نسبية، لأنها مقيدة بذواتنا، أو بصيغة أخرى: الحرية التي تبحث هنا هي حرية الجبر الذاتي «التي تربط الفعل المراد بسببه، وشخصية الفاعل هي السبب الضروري وإن لم تكن الكافي للفعل المراد»⁽¹³¹⁾.

كلمة أخيرة:

ربما بدا مما سبق، أن الهم الأساسي لهذا البحث كان دراسة الحرية بمعناها الفلسفي عند زكي نجيب محمود، وهو بالفعل كذلك؛ لكن هذا لا يمنع من الإشارة إلى بعض آرائه التي قدمها حول الحرية

السياسية، والاجتماعية، وذلك على سبيل التذكير. إن زكي نجيب محمود يضع الحرية السياسية على رأس مشكلاتنا المعاصرة، ويعني بها تلك الحريات التي ينبغي أن يتمتع بها الوطن والمواطن؛ فالوطن ما لم يكن حراً لا يمكنه أن يوفر الحرية لمواطنيه، وعلى الطرف المقابل، فإن المواطنين كلما حصلوا على قسط أوفر من الحرية، كلما ازداد اندفاعهم تجاه المحافظة على حرية بلادهم والدفاع عنها.

لكن الحرية السياسية لا معنى لها من دون الحرية الاجتماعية، التي يقول عنها زكي نجيب محمود: إنها «تكفل الحياة المادية للمواطنين، حتى لا يجردوا رقابهم في أيدي من يوفرون لهم سبل العمل والعيش»⁽¹³²⁾. ويتابع قائلاً: «إنها المهزلة أن نقول للناس اذهبوا فأنتم الأحرار في انتخاب من يمثلونكم في مجلس النواب، ومن يحاسبون رجال الحكم نيابة عنكم، وبهذا تصبحون أنتم الحاكمين والمحكومين معاً، فإذا ما ارتد هؤلاء ليؤيدوا هذا الحق السياسي، وجدوا أنفسهم وجهاً لوجه أمام سادة يتحكمون في أرزاقهم، وعلى هؤلاء الناس أن يختاروا بين انتخاب أولئك السادة وبين التعطل والتشرد والجوع لأنفسهم ولعائلهم»⁽¹³³⁾.

وتتفرع عن الحرية السياسية والاجتماعية فروع عدة منها: حرية الفكر، فالفكر ينبغي أن يكون مناقشة حرة بين مختلف الأطراف، لا إكراه فيها ولا قسر، ولا إلزام ولا طاعة إلا بالحق؛ وحرية المرأة التي تعيش تناقضاً حاداً بين متطلبات العصرية، وبين ما تفرضه عليها العادات والقيم الموروثة من قيود والزامات.

خلاصة القول: الحرية بشتى معانيها، تعتبر عند زكي نجيب محمود حقيقة أكيدة، لا يطولها الشك، ولا تثار حولها الشبهات، أما الدلائل والبراهين التي يقدمها لإثبات ذلك، فهي قد تكون بين أخذ ورد.

الحواشي

- (1) القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1951.
- (2) القاهرة، مكتبة النهضة، 1953.
- (3) القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1958.
- (4) القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1967.
- (5) القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1963.
- (6) المنطق الوضعي، المعطيات السابقة نفسها، من المقدمة.
- (7) بيروت، دار الشروق، 1971.
- (8) بيروت، دار الشروق، 1978.
- (9) بيروت، دار الشروق، 1979.
- (10) بيروت، دار الشروق، 1979.
- (11) ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة وتقديم الدكتور زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973 - ص 4.
- (12) المصدر السابق نفسه، ص 30.
- (13) Brood, C.D - The Mind and it's place in Nature, 1925, p: 558
- (14) عن زكي نجيب محمود، الجبر الذاتي ص 30.
- (15) المرجع السابق نفسه، المعطيات نفسها، الصنحة ذاتها.
- (16) زكي نجيب محمود، المصدر السابق نفسه، ص 31.
- (17) Hume. D. Atreatise of Human Nature. 1896, p: 1
- (18) عن زكي نجيب محمود: الجبر الذاتي، ص 31.
- (19) المرجع السابق نفسه، المعطيات نفسها، ص 32.
- (20) المرجع السابق نفسه، المعطيات نفسها، ص 33.
- (21) زكي نجيب محمود: الجبر الذاتي، ص 34.
- (22) المصدر السابق نفسه، ص 35.
- (23) المصدر السابق نفسه، ص 35.
- (24) المصدر السابق نفسه، ص 36.
- (25) المصدر السابق نفسه، ص 37.
- (26) المصدر السابق نفسه، ص 37.
- (27) هيوم، المرجع السابق نفسه ص 17، عن زكي نجيب محمود: الجبر الذاتي، ص 37 - 38.
- (28) زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 38.
- (29) ف. هـ. برادلي: «أصول المنطق»، الطبعة الأولى ص 235. عن زكي نجيب محمود: الجبر الذاتي، ص 38.
- (30) زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 43.
- (31) هيوم: المرجع السابق نفسه، ص 252 - عن زكي نجيب محمود: الجبر الذاتي، ص 43 - 44.
- (32) زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 44.
- (33) James, W. Radical Empiricism, p: 2 عن محمود زيدان: وليم جيمس، دار المعارف بمصر 1958، ص 96.
- (34) زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 45.
- (35) المصدر السابق نفسه، ص 45.

- (34) Ward. J - Naturalism and a gnosticism. 2 vol, 2nd ed (Adam and Charles Black) 1899 1vol - p: 295.
- عن زكي نجيب محمود: الجبر الذاتي، ص 45 - 46.
- (35) زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 47.
- (36) المصدر السابق نفسه، ص 48.
- (37) المصدر السابق نفسه، ص 48.
- (38) المصدر السابق نفسه، ص 49.
- (39) المصدر السابق نفسه، ص 49 - 50.
- (40) المصدر السابق نفسه، ص 50.
- (41) المصدر السابق نفسه، ص 52.
- (42) المصدر السابق نفسه، ص 52.
- (43) المصدر السابق نفسه، ص 52.
- (44) المصدر السابق نفسه، ص 53.
- (45) Bradley. F.H. Appearance and Reality, 2nd ed, (The clarendon Press) 1928, p.87.
- عن زكي نجيب محمود: الجبر الذاتي، ص 53 - 54.
- (46) زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 54.
- (47) المصدر السابق نفسه، ص 54.
- (48) المصدر السابق نفسه، ص 34.
- (49) زكي نجيب محمود: وجهة نظر، المعطيات السابقة نفسها، ص 124.
- (50) المصدر السابق نفسه، ص 124.
- (51) المصدر السابق نفسه، ص 109 - 110.
- (52) زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص 36.
- (53) المصدر السابق نفسه، ص 36.
- (54) زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص 169.
- (55) زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص 134 - 135.
- (56) المصدر السابق نفسه، ص 362.
- (57) المصدر السابق نفسه، ص 363.
- (58) زكي نجيب محمود: عندما يحلم العقلاء، مقال نشر في مجلة العربي، العدد 105 آب 1967، ص 45.
- (59) المصدر السابق نفسه، ص 46. ان زكي نجيب محمود يشير هنا إلى لوحة المصور الاسباني فرانسيسكو جويا Goya «أحلام العقل» (1746 - 1828).
- (60) المصدر السابق نفسه، ص 49.
- (61) زكي نجيب محمود: قصة نفس، دار المعارف، بيروت (لا - ت)، ص 76.
- (62) زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص 381.
- (63) المصدر السابق نفسه، ص 376.
- (64) المصدر السابق نفسه، ص 377 - 378.
- (65) المصدر السابق نفسه، ص 378.
- (66) المصدر السابق نفسه، ص 379.
- (67) المصدر السابق نفسه، ص 379.

- (68) المصدر السابق نفسه، ص 379 - 380.
- (69) المصدر السابق نفسه، ص 38.
- (70) المصدر السابق نفسه، ص 380.
- (71) المصدر السابق نفسه، ص 380.
- (72) المصدر السابق نفسه، ص 381.
- (73) المصدر السابق نفسه، ص 381.
- (74) المصدر السابق نفسه، ص 381.
- (75) زكي نجيب محمود: تحديد الفكر العربي، ص 320 - 321.
- (76) زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص 382.
- (77) زكي نجيب محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر، ص 71 - 72.
- (78) المصدر السابق نفسه، ص 78 - 79.
- (79) زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص 348.
- (80) المصدر السابق نفسه، ص 385.
- (81) المصدر السابق نفسه، ص 385.
- (82) زكي نجيب محمود: الجبر الذاتي، ص 21 - 22.
- (83) المصدر السابق نفسه، ص 161.
- (84) المصدر السابق نفسه، ص 166.
- (85) المصدر السابق نفسه، ص 166.
- (86) المصدر السابق نفسه، ص 167 - 168.
- (87) المصدر السابق نفسه، ص 173.
- (88) المصدر السابق نفسه، ص 174.
- (89) Jevons, W.S. The principles of science (Macmillan and co) 1924. p: 758.
- عن زكي نجيب محمود: الجبر الذاتي، ص 188.
- (90) زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 189.
- (91) المصدر السابق نفسه، ص 192.
- (92) المصدر السابق نفسه، ص 196.
- (93) عن زكي نجيب محمود: الجبر الذاتي، ص 197.
- (94) المصدر السابق نفسه، ص 198.
- (95) Russell, B. Mysticism and Logic 2 and Imprression (Long mans) 1918, p: 180.
- عن زكي نجيب محمود: الجبر الذاتي، ص 200.
- (96) زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 200 - 201.
- (97) المصدر السابق نفسه، ص 204 - 205.
- (98) المصدر السابق نفسه، ص 220.
- (99) المصدر السابق نفسه، ص 220.
- (100) المصدر السابق نفسه، ص 222.
- (101) المصدر السابق نفسه، ص 222.
- (102) المصدر السابق نفسه، ص 222.

- (103) المصدر السابق نفسه، ص 223.
- (104) المصدر السابق نفسه، ص 223.
- (105) المصدر السابق نفسه، ص 225 - 226.
- (106) المصدر السابق نفسه، ص 229.
- (107) المصدر السابق نفسه، ص 229.
- (108) المصدر السابق نفسه، ص 230.
- (109) المصدر السابق نفسه، ص 234.
- (110) المصدر السابق نفسه، ص 243.
- (111) المصدر السابق نفسه، ص 244.
- (112) المصدر السابق نفسه، ص 245.
- (113) المصدر السابق نفسه، ص 245.
- (114) المصدر السابق نفسه، ص 245.
- (115) المصدر السابق نفسه، ص 250 - 251 - 252.
- (116) المصدر السابق نفسه، ص 257.
- (117) المصدر السابق نفسه، ص 258.
- (118) المصدر السابق نفسه، ص 259.
- (119) المصدر السابق نفسه، ص 260.
- (120) صادق جلال العظم: دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة - بيروت، ط 2، 1974 - ص 10.
- (121) المرجع السابق نفسه، ص 11.
- (122) المصدر السابق نفسه، ص 264 - 265.
- (123) المصدر السابق نفسه، ص 264 - 265.
- (124) المصدر السابق نفسه، ص 269.
- (125) المصدر السابق نفسه، ص 272.
- (126) المصدر السابق نفسه، ص 272.
- (127) المصدر السابق نفسه، ص 291.
- (128) المصدر السابق نفسه، ص 292.
- (129) المصدر السابق نفسه، ص 292.
- (130) المصدر السابق نفسه، ص 292.
- (131) المصدر السابق نفسه، ص 294.
- (132) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، ص 76.
- (133) المصدر السابق نفسه، ص 76.

المصادر والمراجع

أولاً المصادر :

- 1 - زكي نجيب محمود: الجبر الذاتي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973.
- 2 - زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، القاهرة - مكتبة الأنجلو المصرية، 1951.
- 3 - زكي نجيب محمود: خرافة الميتافيزيقا، القاهرة - مكتبة النهضة، 1953.
- 4 - زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، القاهرة - مكتبة الانجلو المصرية، 1958.
- 5 - زكي نجيب محمود: وجهة نظر، القاهرة - مكتبة الأنجلو المصرية، 1967.
- 6 - زكي نجيب محمود: فلسفة وفن، القاهرة - مكتبة الأنجلو المصرية، 1962.
- 7 - زكي نجيب محمود: تحديد الفكر العربي، بيروت - دار الشروق. ط 4، 1978.
- 8 - زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، بيروت - دار الشروق، ط 2، 1978.
- 9 - زكي نجيب محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر، بيروت - دار الشروق، 1979.
- 10 - زكي نجيب محمود: في حياتنا العقلية، بيروت - دار الشروق، 1979.
- 11 - زكي نجيب محمود: قصة نفس، بيروت - دار المعارف، (لا.ت).

ثانياً - المراجع العربية :

- 1 - صادق جلال العظم: دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة - بيروت، ط 2، 1974.
- 2 - محمود زيدان: وليم جيمس، دار المعارف بمصر، 1958.

ثالثاً - المراجع الأجنبية :

- 1 - Bradley, F.H. Appearance and Reality, 2nd ed, (The clarendon press) 1928.
- 2 - Brood, C.D - The Mind and its place in Nature, 1925.
- 3 - Hume, D - A treatise of Human Nature 1896.
- 4 - James, W. Essays in Radical Empiricism Longman, London, 1912.
- 5 - Jevons, W.S. The principles of science (Macmillan and co) 1924.
- 6 - McDougall, W. An introduction to Social psychology 25th ed (Methuen. and co) 1943.
- 7 - Russel, B. Mysticism and Logic 2nd and Impression (Longmans) 1918.
- 8 - Ward, J - Naturalism and agnosticism 2 vol, 2nd ed (Adam and Charles Black) 1899 L. vol.

رابعاً - المقالات :

- 1 - زكي نجيب محمود: عندما يحلم العقلاء، مقال نشر في مجلة العربي، العدد 105 - آب 1967.